Der Begriff der Idee bei Kant im Verhältniß zu den Ideen bei Platon.

Eine

von der philosophischen Facultät der Universität Rostock

genehmigte

Promotionsschrift

von

D. Staeckel.

Rostock.

Druck von Adler's Erben.

1869.

Der Begriff der Idee bei Kant im Verhältniß zu den Ideen bei Platon.

In die Reihe derjenigen Philosophen, welche zu verschiedenen Zeiten unter den verschiedensten Bedingungen und auf ganz anderen Wegen doch zu wesentlich gleichen Resultaten in ihrer Forschung gelangt sind, gehören Platon und Kant, freilich in der Weise, daß jener mehr ahnte, was dieser bewies, daß Kant auf Fundamenten baute, die von Platon gelegt worden waren.

Platon war der erste Philosoph, dem es gelang, die auseinanderlaufenden, einseitigen und sich widerstreitenden Richtungen seiner Vorgänger zu einem universalen System der „menschlichen und göttlichen Dinge" zusammenzufassen. Die Platon vorangegangenen philosophischen Bestrebungen hatten sich unmittelbar auf das Object gerichtet. Aber die unmittelbare Betrachtung der Objecte führt allzuleicht zu widersprechenden Urtheilen, welche am Ende nur die Annahme des Scheins übrig lassen. Nachdem so auch die griechische Philosophie in die empirische Subjectivität der Sophistik gerathen war, welche jegliche Norm für Wissen und Handeln in die Willkür des Subjects setzte, mußte sich, wenn man nicht jede allgemeingültige Wahrheit aufgeben wollte, die Frage aufdrängen: Wo ist denn überhaupt die Wahrheit zu suchen? und Sokrates gab die Antwort: wir müssen sie suchen in unserm Denken, im

Begriff, zu dem wir von Vorstellungen aus auf dialektischem Wege gelangen. Nur wer den Begriff einer Sache hat, der besitzt Wahrheit und Wissen. Platon aber ging über seinen Lehrer noch hinaus. Nicht allein, so erklärt er, daß Sinnesanschauung und Vorstellung uns kein Wissen zu verleihen vermögen, es liegt der Grund aller Wahrheit überhaupt gar nicht in der Erfahrung; wir besitzen sie bereits, sie liegt in uns und wir brauchen uns ihrer nur zu erinnern, sie uns nur zum Bewußtsein zu bringen.

Damit war der große Streit über den Ursprung unserer Erkenntniß eröffnet, ein Streit, welcher die höchste Wichtigkeit gewinnt, wenn wir bedenken, daß seine Lösung zugleich die Antwort sein muß auf die Frage, ob uns, dem Menschengeschlecht, eine, das Erfahrungsgebiet, die Sinnenwelt, überschreitende Erkenntniß gewährt oder verweigert sei. Gelangen wir zu all unsern Erkenntnissen nur durch die Erfahrung? Oder fließt in uns ein unmittelbarer Quell der Wahrheit, so daß wir uns aus eigener Kraft eine Erkenntniß aufbauen können, die, nicht aus den Sinnen geschöpft, auch nicht von ihrem Trug afficirt werden kann und uns weit über ihre Grenzen hinausführt? Platon, durchdrungen von der Herrschaft des Begriffs, die ihm überall entgegenleuchtete, entschied sich auf diese Fragen für die letztere, während die entgegengesetzte Ansicht im Alterthum Epikurus [1]) vertrat, wie Kant sagt [2]): „In Ansehung des Gegenstandes unsrer Vernunfterkenntniß waren einige blos Sensual-, andere blos Intellektualphilosophen. Epikur kann der vornehmste Philosoph der Sinnlichkeit, Platon [3]) des Intellektuellen genannt werden.“ Weil aber Platon seine neue Lehre auf die phantastische Hypothese der Präexistenz gründete, wurde von seinen Nachfolgern mit dieser auch jene, mit der Spreu auch das Korn verschüttet.

Mit Cartesius trat der Streit von Neuem ins Leben. Getäuscht von der Beobachtung, daß er Vorstellungen in uns bemerkte,

---

[1]) Vgl. Cicero, quaest. acad. IV, 46.

[2]) Kant, Krit. d. r. V. Band III, pag. 561, edit. Hartenstein, Leipzig 1867.

[3]) Vgl. ibid. p. 335.

die wir **vor** der Wahrnehmung des Gegenstandes haben, setzte er dieselben als uns ursprünglich und mit Klarheit gegeben und angeboren. Mit Recht griff ihn deshalb Locke[1]) an, indem er zeigte, daß der Mensch keine Vorstellungen mit Bewußtsein in das Leben mitbringe, daß dieselben vielmehr einmal in das Bewußtsein treten und sich vor demselben ausbilden. Aber Locke hielt unser Erkenntnißvermögen für eine bloße Receptivität und kam so auf seine Lehre, daß die Seele wie eine tabula rasa zu betrachten sei, die nur eine Anlage habe, von Außen kommende Eindrücke zu recipiren. Alle Erkenntniß ist ihm darum empirischer Natur.

Verhält sich das so, schloß Hume weiter, und besteht unsere Erkenntniß lediglich aus der Verbindung von Vorstellungen, welche wir durch Erfahrung gewonnen haben, alsdann ist die causale Verbindung der Dinge und die Existenz Gottes durchaus nicht zu erweisen. Denn es müßten sonst jene Vorstellungen den Begriff der nothwendigen Verbindung schon mit sich führen, es müßte das Prädicat schon im Subject des Urtheils enthalten sein. Hume glaubte, daß nur analytische Sätze Nothwendigkeit aussprechen können, er kannte die synthetischen Urtheile a priori noch nicht.

Dagegen wies nun Leibnitz nach, daß Nothwendigkeit und Allgemeinheit nicht aus den Sinnen, sondern lediglich aus dem Verstande herrühren können; sie müssen also in angeborenen Vorstellungen gegründet sein. Von diesen haben wir aber nicht das deutliche Bewußtsein, sie liegen ursprünglich nur als dunkle Vorstellungen in uns, nicht actuell, sondern nur virtuell uns gegeben.

Eine Entscheidung dieses Kampfes zwischen Empirismus und Rationalismus führte nun Kant durch seine Kritik der reinen Vernunft herbei. Wurde dieser Streit um der metaphysischen Begriffe willen geführt, wie Kant selbst sagt[2]): „Die Metaphysik hat zum eigentlichen Zweck ihrer Nachforschung nur drei Ideen, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit . . . Alles, womit sich diese Wissenschaft sonst beschäftigt, dient ihr blos zum Mittel, um zu diesen Ideen

[1]) Cartes. medit. de prim. phil. III.

[2]) Kant, Krit. d. r. V. p. 271. Anm. in Kant's s. W. ed. Hartenstein, Leipzig, 1867. Band III.

und ihrer Realität zu gelangen" — wurde also dieser Streit der metaphysischen Begriffe wegen geführt, so handelte es sich hierbei um die für den Menschen höchsten und wichtigsten Interessen, und das bisherige Resultat war völlige Unsicherheit und entgegengesetzte Meinungen in den Grundfragen. Während der Dogmatismus behauptete, durch bloßes Denken über die Erfahrung hinaus gelangen zu können, erhob der Empirismus und Skepticismus seine Stimme dagegen und erklärte ein solches Unterfangen für fruchtlos und trügerisch. An solcher gänzlichen Dissonanz der Meinungen mußte eine Metaphysik als Wissenschaft endlich ganz und gar scheitern. Es drängte sich nach so vielen vergeblichen Bemühungen die Frage auf, welche Kant aussprach: „Ist Metaphysik als Wissenschaft überhaupt möglich?" Kant äußert sich darüber folgendermaßen [1]): „Ist sie Wissenschaft, wie kommt es, daß sie nicht wie andere Wissenschaften in allgemeinen und dauernden Beifall setzen kann? Ist sie keine, wie geht es zu, daß sie doch unter dem Scheine einer Wissenschaft fortwährend groß thut und den menschlichen Verstand mit niemals erlöschenden, aber nie erfüllten Hoffnungen hinhält? Man mag also entweder sein Wissen oder sein Nichtwissen demonstriren, so muß doch einmal über die Natur dieser angemaßten Wissenschaft etwas Sicheres ausgemacht werden, denn auf demselben Fuß kann es mit ihr unmöglich länger bleiben."

Will der menschliche Verstand über die Erfahrung hinaus durch bloßes Denken Erkenntnisse finden, so ist vor allen Dingen zu untersuchen, ob er denn überhaupt dazu ein Vermögen besitze, und weiter, wie dasselbe beschaffen wäre; denn dadurch würde zum wenigsten ein sicherer Ausgangspunkt gewonnen. Zu diesem Zweck nun unternahm Kant eine Kritik des menschlichen Erkenntnißvermögens, welche ihm in Kürze das Folgende ergab:

In unserer Erkenntniß müssen wir unterscheiden den Ursprung der Zeit nach und der Quelle nach. Alle Erkenntniß entwickelt sich mit der Sinnesanschauung in der Empfindung, aber diese ist nicht ihr einziger Quell. Vielmehr haben wir zu unterscheiden zwischen

---

[1]) Kant, Proleg. zu j. k. Metaph. Einleit. p. 4, ed. 1783.

der Materie und der Form der Erkenntniß. Erstere giebt uns die Erfahrung, die Letztere liegt in uns selbst begründet, nicht so, daß wir uns ihrer vor aller Erfahrung bewußt wären, sondern sie entwickelt sich in und mit der Erfahrung. — Es ist ein doppeltes Vermögen, durch welches wir überhaupt zu Erkenntnissen gelangen, die Sinnlichkeit und der Verstand. Sinnlichkeit heißt die Fähigkeit, Vorstellungen von Gegenständen durch die Art, wie wir von ihnen afficirt werden, zu erlangen; sie liefert uns also unmittelbar Anschauungen, die der Verstand, mittelbar, durch Begriffe denkt. Entfernen wir nun von der Sinnlichkeit Alles, was zur Materie der Wahrnehmung gehört und uns mithin von Außen gegeben wird, so bleiben zwei reine, nicht von Außen stammende Formen zurück, in denen wir das Mannichfaltige der Erscheinungen in gewissen Verhältnissen ordnen, nämlich der Raum und die Zeit. Sie sind uns nicht durch Erfahrung gegeben, sondern als Keime unserer Erregbarkeit **a priori** in uns gelegen und machen das Auffassen unserer Anschauungen als räumlicher und zeitlicher allererst möglich.

Durch den Verstand, sagt Kant ferner, werden Anschauungen gedacht. Denken heißt aber urtheilen. Ist urtheilen so die dem Verstande eigenthümliche Funktion, so würden, ganz abgesehen von dem Stoff des Denkens, die verschiedenen Arten zu urtheilen auf Begriffe gebracht eben so viele Formen des Verstandes ergeben. Nach der Tafel der Urtheilsformen findet so Kant zwölf Kategorien, welche er dem Verstande als Stammbegriffe **a priori** vindicirt; für sich sind dieselben aber gänzlich leere Formen, die erst einer Erfüllung durch die Erfahrung bedürfen, um nutzbar zu werden. Das Endresultat dieser Untersuchungen ist nun Folgendes: Sind Raum und Zeit bloße Formen unserer Anschauung und kommen sie nicht den Dingen an sich zu, haben sie keine in sich gegründete Existenz, dann kennen wir die Dinge, die uns ja immer räumlich und zeitlich sind, auch nur als Erscheinungen, das wahre Wesen der Dinge ist uns getrübt oder verborgen durch unsere Anschauungsformen. Für alle unsere Erkenntniß gelten daher Raum und Zeit zwar als real, aber an sich betrachtet sind sie ideal. Diese Weltanschauung nannte Kant den transcendentalen Idealismus, der sich

vom gemeinen Idealismus darin unterscheidet, daß dieser die Existenz der Dinge gänzlich, jener aber nur die adäquate Erkenntniß ihres Wesens läugnet.

Die zweite, nicht minder wichtige Folgerung ist diese: Sind die Kategorieen für sich leere Formen, die ihren Gehalt erst durch die Anschauungen bekommen müssen, so ist auch ihr Gebrauch auf das Feld einer möglichen Erfahrung einzuschränken, und jeder transcendente Gebrauch derselben muß zum dialektischen Schein führen: die menschliche Erkenntniß ist also eine immanente.

Und so wäre denn eine Metaphysik, wie man sie bisher getrieben, eine bloße Verirrung gewesen? So müßten alle Fragen nach Gott, Freiheit und Unsterblichkeit ohne Weiteres bei Seite geworfen werden? Die Fragen grade, an welche sich bisher der Menschheit höchste Interessen hefteten? Was führte denn die Menschen zu solchen Gedanken oder Erdichtungen? War es willkürlich bildende Phantasie oder mußten dem Denken mit Nothwendigkeit solche Ziele auftauchen? Auf alle diese Fragen ist von demjenigen eine Antwort zu verlangen, der Behauptungen, wie die obigen, aufstellt — und Kant hat diese Antwort gegeben. Denn wenn er bisher den Nachweis geführt hat, daß die menschliche Erkenntniß immanent und mithin eine Metaphysik im Sinne des früheren Dogmatismus nicht möglich sei, so stellt er sich nun die weitere Aufgabe, den Schein, durch welchen der Dogmatismus sich täuschen ließ, aufzuhellen und in seinen Gründen bloß zu legen. Hat er bisher in der Sinnlichkeit das Vermögen der Anschauungen, in dem Verstand das der Begriffe erkannt, so bleibt der Betrachtung noch ein drittes Vermögen, die Vernunft, welcher Kant die Fähigkeit des Schließens zuertheilt und die ihm dadurch zur Mutter der Ideen wird.

Das Wort Idee, von Platon mit dem erhabensten Sinne ausgestattet, hatte seine Würde im Lauf der Zeit verloren. Kant gab ihm diese Würde zurück, indem er dabei ausdrücklich an den großen Philosophen des Alterthums anknüpft. Es kann nicht ohne Interesse sein, zu sehen, in welchem Verhältniß nun der Begriff der Idee bei Kant zu dem bei Platon steht. Dazu wird es nun

zunächst nöthig sein, die Bedeutung des Begriffs der Platonischen Idee aufzusuchen.

Die frühere griechische Philosophie war, wie bereits gesagt, ausschließlich Naturphilosophie[1]) d. h. „die Gesammtheit des Seienden wurde unter dem Gesichtspunkt der φυσις, des natürlichen Daseins, gefaßt und betrachtet, Ethisches und Dialektisches nur beiläufig besprochen. Denn auch der Mensch wurde lediglich als Naturobject betrachtet und der Geist ergriff sich selbst nur im Naturobject". Diese unmittelbare, vom griechischen Charakter bedingte Einheit des Subjects mit der objectiven Welt wurde durch die Sophistik zerstört. Sokrates aber brach, über die blos negative Richtung derselben hinausschreitend, einer neuen Betrachtungsweise Bahn. Sollte nicht mit Protagoras alle Möglichkeit des Wissens aufgegeben werden, so mußte vor allen Dingen die Frage: was ist denn überhaupt Wissen? ihre Erledigung finden. Nicht durch unmittelbare Erkenntniß des Objects, das erkannte Sokrates, vermögen wir zum Wissen zu gelangen; denn indem wir so leicht in die Versuchung kommen, das, was den Dingen zufällig anhaftet, für das Wesentliche zu nehmen, verfallen wir damit nur zu bald einem Scheinwissen. Wir müssen zu erkennen suchen, was das Ding sein soll und daraus, d. h. aus seinem Begriff, ihm seine Prädicate zu bestimmen suchen[2]). In der mittelbaren Betrachtung durch Begriffe also erkannte Sokrates das wahre Wesen der Erkenntniß und hatte damit die Idee des wahren Wissens gefunden[3]). Nun mußte aber auch jedes vermeintliche Wissen darauf angesehen werden, ob es der gestellten Forderung entspreche, und für diese Forderung wurde die dialektische Methode angewandt[4]). Diese nun und die Hinstellung des Begriffs als Objects der Philosophie verdankt Platon[5]) seinem Lehrer Sokrates. Im Uebrigen blieb derselbe bei der bloßen Forderung stehen, er löste mehr falsches Wissen auf

---

[1]) Zeller, Gesch. d. griech. Phil. Bd. II, p. 2. ed. 1846.

[2]) Xenoph. memor. IV, 6, 1.

[3]) Schleiermacher W. III, 2, 300.

[4]) Xenoph. memor. IV, 5, 12.

[5]) Aristot. metaph. XIII, 4.

als daß er positiv Begriffe oder gar ein ganzes System entwickelt hätte[1]). Erst in Platon reifte die Frucht, welche Sokrates gesäet hatte.

Sind Begriffe der alleinige Gegenstand des Wissens, so schloß Platon, indem er damit weit über Sokrates hinausging, alsdann kommt auch den Begriffen allein Wirklichkeit zu. Eine doppelte Betrachtungsweise leitete ihn dabei. Das Wissen, selbst constant, fordert auch einen constanten Gegenstand. Keine andere Erkenntnißweise, weder Sinnesanschauung noch Vorstellung, liefern uns Constantes und objectiv Allgemeingültiges. Denn die Sinnesanschauung führt, als Quell der Erkenntniß angenommen, auf den Satz des Protagoras, daß der Mensch das Maß der Dinge sei. Die Vorstellung, auch die richtige, schließt die Möglichkeit der falschen nicht aus, wohl thut dies aber das Wissen — also kann es nicht auf dem Gebiet der Wahrnehmung oder Vorstellung gelegen sein, es muß einer von ihnen spezifisch verschiedenen Thätigkeit angehören, es muß — und hier thut Platon einen Sprung — ein anderes Object haben als Sinnesanschauung und Vorstellung. Denn, schließt er zweitens, indem er sich an Heraklit anlehnt, das sinnliche Sein ist ein ewig Werdendes, ein Vielfaches und Getheiltes, welches das, was es ist, nur ist durch das Allgemeine, das ihm zu Grunde liegt. Weil uns nun weder Sinnesanschauung noch Vorstellung dies Gemeinsame jemals rein darstellen, so können wir es unmöglich von ihnen und durch sie gewinnen[2]). Ist aber grade dies Allgemeine der Gegenstand des Wissens, so muß es darum außerhalb des Feldes der Sinnesanschauung und also getrennt von den Dingen existiren. Da Platon übersah, daß wir Begriffe aus Wahrnehmungen und Vorstellungen durch die Erfahrung erwerben, so blieb ihm freilich, wenn er nicht alle Ansprüche an ein beharrliches Sein und ein ihm adäquates Wissen aufgeben wollte, kein anderer Weg offen, als, nachdem er das Besondere der Erfahrung als lediglich Werdendes und Vielfaches aufgefaßt, von dem ein Wissen nicht ausgehen kann, das Gemeinsame, Begriffliche für das

[1]) Plat. apol. p. 28. F.

[2]) Vgl. Kant, Krit. d. r. V. p. 257.

wahre Sein und mit einer von den Dingen getrennten Existenz zu zu Denkende aufzufassen.

Diese für sich seienden, substantiell existirenden Begriffe nennt nun Platon Ideen. Sie besitzen keine veränderlichen Eigenschaften, sondern sind ewig und beharrlich, nicht mit den Augen, sondern nur mit dem Denken zu schauen, die Urbilder und der Urgrund alles Sinnlichen, selbst aber am τοπος νοητος oder ὑπερουρανιος; ihnen kommt allein das wahre Sein zu, sie sind für sich bestehende, unwandelbare Realitäten und als solche der alleinige Gegenstand des philosophischen Wissens. Die Frage, wie das Wissen zu ihnen gelangen könne, löst Platon durch seine Präexistenzlehre. Die Seele hat die Ideen in einem Präexistenzzustande geschaut und durch den ihr innewohnenden Eros angestachelt, erinnert sie sich derselben dunkler oder deutlicher.

Zwei Fragen bleiben uns noch zur Beantwortung: in welchem Verhältniß stehen die Ideen zur Sinnenwelt und wie sind sie in sich gegliedert?

Platon hob mit den Eleaten das wahre Sein über die Sinnenwelt hinaus, schied sich aber von ihnen in doppelter Hinsicht. Das absolute Sein war ihnen eine Einheit: ἑν το παν! Platon löste dieselbe auf; seine Ideenwelt bildete zwar eine Einheit, aber war gegliedert in die Vielheit der einzelnen Ideen. Das hatte nun zwar auch die Megarische Schule schon gethan; aber indem sie die Ideen für starr und unbeweglich erklärte, schnitt sie ihnen jede Verbindung mit der Sinnenwelt ab. Platons großer Geist rang aber danach, ein Weltsystem, den Zusammenhang der göttlichen und menschlichen, der übersinnlichen und sinnlichen Dinge aufzustellen. Einseitig vorgehend konnten seine Vorläufer eine befriedigende Erklärung des Weltganzen nicht auffinden, die Sinnenwelt oder die Abstraktion war ihrer Herr geworden. Da aber Platon nach einer Verknüpfung beider strebte, mußte er die Ideen mit dem sinnlichen Sein in Zusammenhang bringen. Er läßt es an den Ideen theilhaben und erreicht dadurch, was allen seinen Vorgängern nicht geglückt war, daß seine Welt zum Mindesten einen gewissen Grad von Wahrheit erhielt, so viel freilich nur, als sie an den Ideen,

dem wahren Sein, Theil hatte. Denn nur so weit kommt bei ihm jedem Dinge Sein zu; wo diese Theilnahme aufhört, da ist das dem Sein entgegengesetzte absolute Nichtsein, die sogenannte platonische Materie, der Raum, das Maßlose, Unbegrenzte, das Große und Kleine, wie er es selbst nennt, um die Unfertigkeit und Nichtigkeit desselben auszudrücken. Dadurch, daß sich das Maß, die Idee, in das Unbegrenzte einsenkte, entstand ein aus Beiden Gemischtes, die Erscheinungswelt, ein Mittleres zwischen dem reinen Sein und dem absoluten Nichtsein. Was wir in ihr zu erkennen vermögen, bewirken die in ihr sich darstellenden Ideen. Daß diese Erkenntniß aber eine inadäquate ist, daß die Ideen uns nur getrübt und in Vielheit zersplittert, als bloße Schattenbilder des wahren Seins in der Sinnenwelt erscheinen, daran trägt Schuld die Verbindung, die sie mit dem Nichtseienden, dem Raume, eingegangen sind.

Wir fragen weiter nach dem Verhältniß der Ideen unter einander. — Platon spricht niemals von d e r Idee, sondern immer von den Ideen in der Mehrzahl. Und natürlich, soll Jedes in mehreren Dingen Gleichnamige ein Substantielles sein, ein eigenes Sein haben, soll ferner die Erkenntniß einer Sache nur durch die in ihr hindurchleuchtende Idee möglich sein und wir von jedem Dinge nur so viel erkennen, als es an seiner Idee Theil hat, so müssen, so viele Gattungen und Arten es giebt, eben so viele Ideen existiren, mithin ein ganzes Reich, eine Welt so vieler einheitlicher Ideen (ἑναδες, μοναδες), als in der Sinnenwelt sich generell unterscheidende Dinge oder Verhältnisse von Dingen vorhanden sind[1]). Naturgegenstände, wie Erzeugnisse der Kunst, Thätigkeiten, Verhältnißbegriffe, die mathematischen Figuren wie die grammatischen Formen, ja sogar das Negative, wie das Nichtseiende, die Untugend und die Schlechtigkeit, müssen und können allein erkannt werden dadurch, daß eine Idee ihnen zu Grunde liegt. Die Ideenwelt hört erst da auf, wo ein gleichförmiger Charakter mehrerer Erscheinungen durchaus nicht mehr zu finden ist, sondern die absolute

---

[1]) Zeller, Geschich. d. gr. Phil., Bd. II. 1. Abthlg. p. 443. ed. 1859.

Bewegung und die jedes Beharrlichen entbehrende Unruhe des Werdens eintritt [1]).

Diese Ideen nun sind nicht eine zusammenhangslose, jeder Verknüpfung entbehrende Masse und Vielheit, vielmehr bilden sie eine in sich gegliederte Einheit, ein System, in welchem sich die einzelnen Glieder in fester Ordnung einschließen oder ausschließen, sich einander unter- oder überordnen, in welchem eine Stufenleiter führt von den niederen zu den höheren Ideen, bis sie endigt in der Einen Idee des Guten. Dieser zunächst stehen das Sein und das Nichtsein, die Ruhe und die Bewegung, das Grade und Ungrade, das Selbige und das Verschiedene, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit. Es ist die Aufgabe des Philosophen, diesem System nachzugehen und dasselbe, vom Besondern zum Allgemeinen und wieder zurück, erschöpfend darzustellen. Freilich blieb dies nur ein Postulat Platons, eine Aufgabe, die er selbst auch nicht annähernd gelöst hat; wir werden später sehen, warum es ihm nicht möglich war.

Die höchste aller Ideen ist die des Guten [2]). Wie die Sonne in der sinnlichen Welt Leben weckt und Licht spendet, die Dinge zu erkennen, so ist die Idee des Guten in der intelligiblen Welt der Quell alles Seins und Erkennens, selbst an Werth und Würde über Beiden stehend.

Die Ideen sind zugleich wirkende Ursache und Zweck [3]), die Idee des Guten darum auch die oberste Ursache [4]) und der höchste Zweck, nach welchem Alles hinschaut. Kommt den Ideen Vernunft zu, so ist die Idee des Guten die höchste Intelligenz, die Alles zweckmäßig und „außer dem Neide" schafft.

Wir begegnen also bei Platon auf den ersten Blick einer doppelten Welt, der Ideenwelt, welcher allein alle Realität zukommt, und der Sinnenwelt, die durchaus ohne eigenes Sein ist und nur so viel Realität besitzt, als sich von jener in ihr offenbart. Die

---

[1]) Plat. Phil. p. 16 ff. Tim. p. 66 D.
[2]) Plat. republ. lib. VI, p. 508.
[3]) Zeller, Gesch. d. gr. Ph., Bd. II, 1. Abth. p. 436 ff., p. 448 ff.
[4]) Plat. Phaed. p. 95 E. ff., p. 100 D.

Ideenwelt ist lediglich dem begrifflichen Denken zugänglich und gründet allein jegliches Wissen; die Sinnenwelt dagegen, welche die Ideen nur getrübt und zersplittert enthält, ist das Reich, welches Wahrnehmung und Vorstellung liefert, damit aber auch eine Quelle des Scheines und Irrthums, von dem wir uns nur durch die Philosophie, die Wiedererinnerung an die Ideen, lösen und befreien können. Platon hat damit den Unterschied zwischen Sein an sich und Erscheinung erkannt, das Erstere als eine Geisteswelt mit selbstständiger Existenz hingestellt, und in der Sinnenwelt, der Raumwelt, nur ein Reich der Erscheinung gefunden, der als solcher eine in sich gegründete Existenz nicht zukommen kann. Das sind die Grundzüge des transcendentalen Idealismus Kants; in der Ausführung desselben begeht Platon freilich einen doppelten Fehler, von denen der eine seine Physik, der andere seine Dialektik betrifft.

Platon hebt sich über alle seine Vorgänger heraus durch den Versuch, Sinnliches und Uebersinnliches zu einer Einheit zusammenzufassen; nur Eins soll sein, soll Wirklichkeit haben, die Ideen, der Materie wird überhaupt kein Sein zugestanden, sie ist nichts als das absolute Nichtsein und die Erscheinungen sind, was sie sind, eben nur als Erscheinungen der Ideen. Hier stoßen nun zwei Fragen auf, zuerst: Ist die Sinnenwelt als getrennt von der Ideenwelt zu betrachten?

Es hieße die Einheit des Platonischen Systems in Frage stellen, wollte man glauben, daß Platon eine für sich bestehende Ideenwelt angenommen und außer dieser noch eine zweite Welt, in der sich Ideen und Materie zu dem verbunden haben, was wir Erscheinung nennen. Er möchte sonst noch so sehr betonen, daß nur dem Schönen an sich &c. Wirklichkeit zukommt, wir könnten doch nicht umhin, auch der Erscheinungswelt Realität beizulegen.

Sie ist nichts Anderes als die Ideen, angesehen durch das Medium der Platonischen wesenlosen Materie, durch den Raum. Nennt Platon die Ideen *ὑπερουράνιαι*, nennt er als ihren Aufenthalt den *τοπος νοητος*, so ist das nichts als ein populärer Ausdruck, um die Nichtigkeit der Raumwelt zu bezeichnen; es soll uns sagen, daß seine Materie, der Raum, für die Ideen nicht we=

senhaft ist, daß sie an und für sich die Räumlichkeit nicht zum Merkmal haben. Aber einmal mit dem Raum in Berührung gebracht, erscheinen sie uns nicht mehr als an und für sich seiende Einheit, wie den Göttern, sondern zerschlagen in die Vielheit der Erscheinungen.

Wenn es nun der Raum ist, durch welchen die Ideen für uns getrübt und zu bloßen Schattenbildern werden und dieser Raum von Platon als das absolute Nichtsein bezeichnet wird, so drängt sich uns doch die zweite Frage auf: Wie hat dies absolute Nichtsein die Kraft, auf die Ideen so trübend und zersplitternd zu wirken? Außer den Ideen soll es keine Realität geben und es darf weiter keine geben, wenn die Einheit des Platonischen Systems gewahrt werden soll. Und doch, so sehr es sich Platon angelegen sein läßt, zu versichern, daß seine Materie nichts als die Form der Materie, das Auseinander, der wesenlose, nichtige Raum sei, wir können doch nicht umhin, ihm zum Mindesten die Kraft, auf die Ideen trübend zu wirken, also immerhin eine Realität, zuzugestehen. Wir sehen auch gar keinen Grund, der die Ideen veranlassen sollte, freiwillig eine Verbindung mit dem ihnen feindlichen Raume einzugehen; er muß also zwingend auf sie wirken und dazu die Macht, mithin eine Realität haben. Was Platon also wollte, eine Welterklärung aus Einem Princip, das ist ihm nicht gelungen, weil sich ihm wider seinen Willen in seiner Materie ein zweites Princip aufdrängte, welches immer als incommensurabler Rest übrig bleibt. Der Grund liegt, was die Physik anlangt, in Platons eigenthümlicher Ansicht von seiner Materie, vom Raum. Der Raum ist ihm noch etwas Objectives, dessen essentielle Nichtigkeit er wohl erkennt, wie uns der Mythus von der Höhle, rep. lib. VII., in., lehrt, aber ihm lag der Schritt noch fern, denselben für eine blos subjective Anschauungsform zu erklären. Dadurch geräth Platon in die größten Schwierigkeiten. Er kann nicht, wie Kant, die Ideen für Dinge an sich und die Sinnenwelt für die Art erklären, wie sie uns erscheinen, ohne daß in dieser Erscheinung eine Veränderung ihres Wesens angenommen werden müßte; sondern, weil sein Raum ein objectiver ist, muß er sich auch objectiv mit den

Ideen verbinden — damit aber fällt die Lehre von der alleinigen Wirklichkeit der Ideen, weil wir dem Raum die Kraft zuschreiben müssen, diese Verbindung zu erzwingen, und so macht sich ein Dualismus geltend, den Platon durch keine Bemühung überwältigen kann. Wollen wir aber dem Raum jene Kraft nicht zugestehen, dann fragen wir vergeblich nach einer Ableitung der Sinnenwelt.

Wie Platon dazu gekommen sein mag, die Sinnenwelt als ein bloßes wesenloses Bild der Ideenwelt aufzufassen? Wie unmöglich scheint uns solcher Gedanke! Aber dem Platon war die Masse als Substrat der Körperwelt noch gänzlich unbekannt, der Körper ist dem Platon nur ein Raumgebilde ohne Materie und ohne Wesenhaftigkeit. Die Platonische Sinnenwelt gleicht einem nichtigen Luftgebilde; wandelbar und an kein festes Gesetz gebunden, so schwebt sie vor uns; darum giebt es über sie auch nur δοξα und keine ἐπιστημη. Die Wesenlosigkeit der Raumwelt gehört zur Naturansicht Platons. Was führte ihn aber zu dieser Negation alles dessen, was uns die Sinne doch so überzeugend zu lehren scheinen? Platon war sich der Existenz einer höheren, von dieser niederen Sinnenwelt unabhängigen Geisteswelt bewußt, er war Dichter — er ging aus, ihren Sitz zu suchen, und der Sensualismus des Protagoras war sein psychologischer Wegweiser. Zwischen dem Nothwendigen und dem Wirklichen glaubt er eine Antinomie gefunden zu haben, das Wirkliche in seiner Wandelbarkeit konnte das ewig Wahre, Gute und Schöne nicht in sich enthalten; Constanz und Nothwendigkeit fand er dagegen im Denken, im Denken mußte darum das allein Wahre und Wesenhafte gelegen sein. Die Antinomie des Wirklichen und Nothwendigen haben aber die modernen Naturwissenschaften als eine falsche aufgewiesen; die Nothwendigkeit ist an sich eine leere Form des Denkens und Platon giebt sich also einer Täuschung hin, wenn er glaubt, daß die logische Form schon das Dasein der Wesen, schon den metaphysischen Gegenstand in sich schlösse, wenn er glaubt, daß er das Wesen des Unsichtbaren bereits erfaßt habe, sobald er nur den Begriff hat, durch den es gedacht wird.

Daraus entspringen denn auch alle die genannten Schwierigkeiten, in welche sich Platon mit seiner Lehre verwickelt und die ihn doch schließlich zu keinem befriedigenden Resultat gelangen lassen. Indeß hat die neuere Physik die beharrliche Masse mit ihren Kräften als letzten Grund der Wirklichkeit und aller Veränderungen in der Sinnenwelt aufgezeigt und uns damit auch den Gedanken benommen an die Möglichkeit, dieselbe als bloßes gaukelndes Schattenbild des wahren Seins aufzufassen[1]). Indem nun aber die Naturwissenschaften diese Welt der Masse aufweisen, als unendlich in Raum und Zeit und lediglich dem mechanischen Gesetz von Ursache und Wirkung unterworfen, so haben, wenn diese naturalistische Ansicht ihre unbedingte Richtigkeit hat, die Menschengeschlechter seit Jahrtausenden von einer höheren Geisteswelt nur geträumt. Ließe sich aber nachweisen, daß jene Naturgesetze allerdings wohl unerschütterliche Wahrheiten sind, aber nur für die Welt, wie sie uns erscheint, so bliebe dem Uebersinnlichen ein Zufluchtsort, die Welt der Dinge an sich. Ein solcher Nachweis müßte die Spaltung, welche zwischen dem Glauben und den Naturwissenschaften eingetreten ist, füllen und würde dem ersteren einen Raum für seine Objecte sichern. Diesen Nachweis, den schon Platon, vergebens wie wir gesehen, im Auge hatte, suchte Kant von Neuem mit ganz oder theilweise neuen Gründen zu führen. Wir haben schon gesehen, wie er Raum und Zeit für bloße Formen der Anschauung und damit die Sinnenwelt als eine Erscheinungswelt und unser Denken für immanent erklärt.

Durch diesen transcendentalen Idealismus hat Kant vor Platon bedeutende Vortheile. Die Sinnenwelt, wie sie uns erscheint, wandelbar und in den Schranken der Unvollendbarkeit, braucht Kant nicht mit den Sensualphilosophen als das wahre Sein der Dinge zu fassen, ohne doch darum ihre Realität verwerfen zu müssen, wozu Platon sich genöthigt sah. Sie gewinnt bei ihm in dem Ding an sich einen massiven Boden; der Grund der Trennung zwischen Ding an sich und Erscheinung ist nicht mehr

---

[1]) Apelt, Metaph. p. 284, p. 293.

ein objectiver, wie bei Platon, ihre Trennung selbst keine reale mehr, wie das der griechische Denker vergebens läugnet, sondern eine transcendentale, nur vor unserm Erkenntnißvermögen vollzogene, der Grund dieser Trennung mithin rein subjectiver Natur, durch die Formen unserer Anschauung gegeben und bedingt. Dem Platon waren noch sämmtliche Ideen metaphysische Gegenstände; bei Kant sehen wir fast sämmtliche Platonischen Ideen als lediglich begriffliche Erkenntniß in das Reich der Erfahrung verwiesen und ausgesondert aus ihnen die wahren Ideen, welche Platon theils noch nicht kannte, theils mit seinen hypostasirten Begriffen vermischt hatte. Um uns mit diesen wahren Ideen bekannt zu machen, müssen wir uns jetzt wieder zu Kant wenden und zunächst sehen, worin das Wesen derselben bei ihm besteht und auf welchem Wege er zu ihnen gelangt ist.

Kant ertheilte der Sinnlichkeit das Vermögen der Anschauungen [1]), dem Verstande dasjenige der Begriffe zu — es bleibt ihm noch das dritte, höchste Vermögen, die Erkenntnißkraft, die Vernunft, zur Betrachtung übrig; sie ist ihm das Vermögen der Ideen, und da er in derselben ein Dreifaches findet, nämlich die theoretische und praktische Vernunft und die Urtheilskraft, und jeder derselben besondere Ideen eigen sind, so ist damit auch deren Gliederung in spekulative, praktische und ästhetische von selbst gegeben.

Kant unterwarf zuerst die spekulativen Ideen seiner Untersuchung; wir folgen ihm darin nach und lernen dabei zugleich den Begriff der Kant'schen Ideen kennen.

Kant, sagten wir schon oben, knüpft in seiner Ideenlehre ausdrücklich an Platon damit an, daß er dem Wort „Idee" zunächst den hohen Sinn wieder zurückgab, welchen es namentlich seit Cartesius verloren hatte [2]). „Plato, sagt Kant, bediente sich des Ausdrucks Idee so, daß man wohl sieht, er habe darunter etwas verstanden, was nicht allein niemals von den Sinnen entlehnt wird, sondern welches sogar die Begriffe des Verstandes . . . weit übersteigt, indem in der Erfahrung niemals etwas damit Congruirendes

[1]) Kant, Krit. d. r. V. p. 469.
[2]) ibid. p. 257.

angetroffen wird." Demgemäß definirt er denn seine Idee folgendermaßen[1]: „ich verstehe unter der Idee einen nothwendigen Vernunftbegriff, dem kein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann." Wollen wir nun erfahren, was Kant unter einem Vernunftbegriff versteht, so müssen wir erst näher betrachten, welche Aufgabe bei ihm der Vernunft gestellt ist[2]).

Wenn es die Anschauung ist, welche den mannichfaltigen Gehalt der Erkenntniß sammelt und der Verstand, der ihn vermittelst der Kategorieen in eine synthetische Einheit bringt, so ist die Vernunft der Sitz des Schlußvermögens. Dies ist aber nach Kant ein doppeltes, nämlich das logische und das transcendentale[3]). „Es giebt von ihr (der Vernunft) einen blos formalen, d. i. logischen Gebrauch, da die Vernunft von allem Inhalt der Erkenntniß abstrahirt, aber auch einen realen, da sie selbst den Ursprung gewisser Begriffe und Grundsätze enthält, die sie weder von den Sinnen noch von dem Verstande entlehnt." Ersteres ist das mittelbare Schlußvermögen; es bereichert unser Wissen, indem es nach bestimmten Principien die Verstandeserkenntnisse einander und niedere Regeln anderen höheren unterordnet, also nur gegebenen Erkenntnissen eine gewisse Form verleiht, ohne selbst neue Begriffe zu erzeugen.

Das Letztere aber gilt von dem transcendenten Vermögen, welches ein eigener Quell von Begriffen und Urtheilen wird. Es ist ein besonderer Vorzug des rastlos strebenden Menschengeistes, daß er sich nur in dem Begriff des Ganzen beruhigen will. Der Verstand, welcher sich nach Kants Worten darauf beschränkt, Erscheinungen nach synthetischer Einheit zu buchstabiren, um sie als Erfahrung lesen zu können, bleibt mit all seinem Fleiß doch auf das Gebiet der ihm immer noch überlegenen Erfahrungswelt eingeschränkt. Denn die Formen des Raums und der Zeit, in welche wir dieselbe fassen, sind dergestalt beschaffen, daß kein noch so großer Gehalt sie jemals ganz erfüllen könnte, sie sind unendlich. Bringt

---

[1]) Krit. d. r. V. p. 265.
[2]) ibid. p. 247.
[3]) ibid. p. 247.

der Verstand auch in die Mannichfaltigkeit der Erscheinungen durch seine „Regeln“ eine synthetische Einheit, so muß doch ein fremdes Princip die Anregung zum Erkennen geben, und darum wird die subjective Form, die unendlich ist, vom Gehalt niemals ganz erfüllt, ja darum grade muß ihre Natur Unendlichkeit sein. Und doch ist es die erfüllte Form, nach welcher wir streben, ist es die Vollendung für das Unvollendete, das Unbedingte für das Bedingte, auf welches unsre Vernunft wie die praktischen und gemüthlichen Forderungen unsrer Natur gerichtet sind. Die Grenzenlosigkeit der Welt gerade wie die Lücken der irdischen Gerechtigkeit im Weltlauf zwingen uns, ein Etwas vorauszusetzen, das nicht in unsere irdischen Sinne fällt, das aber gleichwohl die von unserer Vernunft geforderte höchste Einheit enthält. Hier ist nun der Ort, wo nach Kant unsere Vernunft eintritt, um die Arbeit zu vollenden, welche der ganz in der Erfahrungswelt mit ihrer Unvollendbarkeit befangene Verstand nicht zu Ende zu bringen vermag; sie wird durch das ihrem Schließen zu Grunde liegende Princip zur Mutter der Ideen.

Die Vernunft, sagt Kant, ist das Vermögen der Principien [1]). Und ein Princip? So nennt er eine synthetische Einheit aus Begriffen. Einheit, welche durch Principien in den mannichfaltigen Erkenntnissen des Verstandes hervorgebracht wird, heißt Vernunfteinheit. Das logische Verfahren der Vernunft dient uns als Wegweiser, wo wir jene Principien zu suchen haben. Die Thätigkeit der Vernunft beim Schluß läuft darauf hinaus, für das Prädicat eines Urtheils eine allgemeine Bedingung zu suchen, unter der es gegeben wird, und nachdem ich den zu bestimmenden Gegenstand (das Subject des Urtheils) hierunter subsumirt, danach die Erkenntniß des Gegenstandes zu bestimmen [2]).

Im Obersatz denken wir also ein Prädicat in seinem ganzen Umfang als eine Regel, subsumiren im Untersatz eine Erkenntniß unter die Bedingung der Regel und bestimmen unsere Erkenntniß im Schlußsatz durch das Prädicat der Regel. Dieselbe kann aber

---

[1]) Krit. d. r. V. p. 248 u. 249.

[2]) ibid. p. 250, 252.

wiederum Schlußsatz eines neuen Schlusses werden, und weil so diese Arbeit der Vernunft, die Bedingung zur Bedingung zu suchen, ohne Aufhören fortgehen kann, so offenbart sich das allgemeine Grundgesetz der Vernunftthätigkeit: „daß sie zu der bedingten Erkenntniß das Unbedingte auffinden und die Einheit des Verstandes vollenden wird.“ Diesem fortgehenden Suchen muß aber das Princip zu Grunde liegen, daß, wenn das Bedingte gegeben ist, auch die ganze Reihe der Bedingungen gegeben sei; das Ende dieser Reihe muß das Unbedingte sein. — Ueberall in der Natur finden wir einen unendlichen Regressus der Bedingungen — der genannte Grundsatz der Vernunft legt aber gegen denselben ein Veto ein. Eine progressive Reihe kann wohl als ohne Ende fortgehend gedacht werden, weil sie eine werdende ist, aber ein unendlicher Regressus scheint der Vernunft unmöglich, sie kann es sich nicht anders denken, als daß mit dem gegebenen Bedingten die Reihe seiner Bedingungen ganz dasein muß. Die Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten ist der nothwendige Grundgedanke der Vernunft. Die absolute Vollständigkeit einer regressiven Reihe kann aber niemals durch endlosen Rückschritt, sondern sie muß durch ein letztes Glied, durch das Unbedingte, Absolute gegeben werden. Weil dieser Fall jedoch in der Natur wegen ihrer Unterworfenheit unter die unendlichen Formen von Raum und Zeit niemals stattfinden kann, so ist und bleibt das von unserer Vernunft kraft des ihr innewohnenden Grundsatzes geforderte Unbedingte, Absolute, nur eine Idee. Da sie trotz aller Anstrengungen der Vernunft doch in der Erfahrung niemals gegeben werden kann, so bleibt die Idee vor der Hand ein leeres Gedankending, ein Begriff des Maximums, in dem sich die mannichfache Erfahrung [1]) systematisch gliedern soll. ein heuristischer Begriff und focus imaginarius, in welchem sich die gebrochenen Strahlen der Erfahrungswelt zu einer collektiven Einheit sammeln sollen, ohne daß wir im Geringsten beweisen können, daß die Erfahrungswelt von solchen Einigungspunkten, wie sie in unserm Denken vorhanden sind, auch wirklich ihren Ausgang

---

[1]) Krit. d. r. V. p. 436.

habe und daß dieselben mehr Nutzen [1]) gewähren, als „den Verstand in eine Richtung zu bringen, darin sein Gebrauch, auf's Aeußerste erweitert, mit sich selbst durchgehends einstimmig gemacht wird."

Nicht also, wie bei Platon, stehen die Ideen in irgend einer Verbindung zu den Dingen selbst oder hätten irgend welchen Einfluß auf dieselben, sie dienen lediglich zur Ordnung der Begriffe, die wir von den Dingen haben, sind ohne Existenz an sich und nur die höchsten Gesichtspunkte unseres systematisirenden Denkens, also lediglich auch nur im Denken vorhanden; der objective Gebrauch der Vernunftbegriffe ist jederzeit transcendent. An Würde und Erhabenheit freilich nehmen die Ideen den höchsten Platz ein, als das Unbedingte müssen sie allem Bedingten in der Schätzung unendlich voranstehen; in Ansehung ihrer Wirklichkeit unter empirischer Bedingung sagt uns aber das Wort Idee sehr wenig, es bezeichnet uns nur die Grenze für unsere immanente Erkenntniß. Weil aber trotzdem alle Anstrengung des spekulativen Denkens darauf gerichtet ist, diese Grenze zu überschreiten, die Wirklichkeit und das Wesen der Ideen zu erkennen, dies Ziel uns jedoch unerreichbar ist, weil der Begriff eines Maximums, z. B. des Weltganges, in concreto niemals gegeben werden kann, so bleiben die speculativen Ideen ein bloßes Problem, ohne Auflösung.

Anders als mit den speculativen Ideen verhält es sich mit den praktischen und ästhetischen. Da sie dem menschlichen Handeln und Bilden zu Regeln dienen, so können dieselben jederzeit wirklich gegeben werden, und wenn ihre Erreichung auch in concreto niemals gelingt, der Weise der Stoiker auch eine Idee bleibt und die Ausführung derselben sich innerhalb gewisser Grenzen hält, so sind doch diese Grenzen einer unbestimmten Ausdehnung nach Seiten der Ideen hin fähig. Die praktischen und ästhetischen Ideen sind darum für die empirische Verwendung von höchster Wichtigkeit und größtem Nutzen, indem sie als Leitsterne dienen, denen zugewendet wir uns im Handeln und Bilden einer absoluten Vollkommenheit

---

[1]) Krit. d. r. V. p. 266.

möglichst nähern können. Durch sie greift die reine Vernunft in das Gebiet des Empirischen über, oder, wie Kant[1]) selbst sagt: in ihnen hat die reine Vernunft sogar Causalität, das hervorzubringen, was ihr Begriff enthält.

Doch wir überlassen diese praktischen und ästhetischen Ideen einer späteren Betrachtung und wenden uns zunächst wieder zu den spekulativen oder transcendentalen zurück.

Wenn Kant den Ursprung der spekulativen Ideen herleitete aus der eigenthümlichen Funktion der Vernunft, dem Schlußvermögen, so wird für absolute Vollständigkeit, unbedingte Synthesis statt der bedingten, für das empirisch Gegebene auch auf so vielerlei Weise zu erreichen suchen, als sie überhaupt Schlußarten besitzt. Die Vernunft wird daher schließen erstlich auf ein Unbedingtes der kategorischen Synthesis in einem Subject, der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe und drittens ein Unbedingtes der disjunctiven Synthesis der Theile in einem System. Alle transcendentalen Vernunftbegriffe lassen sich darum in drei Klassen theilen, von denen die erste enthält die Einheit des denkenden Subjects oder die Idee eines Unbedingten in uns, die zweite die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung oder die Idee eines Unbedingten außer uns, die dritte, die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt oder die Idee eines Unbedingten in Hinsicht alles möglichen Daseins.

Die Idee eines Unbedingten in uns ist der Gegenstand der rationalen Psychologie, die eines Unbedingten außer uns bildet den Gegenstand der rationalen Kosmologie, die Idee eines Unbedingten in Hinsicht alles möglichen Daseins endlich ist das Thema der rationalen Theologie. Es ist mithin die Erkenntniß der Seele, der Welt und Gottes, welche das speculative Denken der Vernunft sich zum Ziele setzt — nach Kant freilich vergebens. Denn so lockend und reizend dies Ziel von jeher dem menschlichen Denken gewesen, so subtil Viele auf vielfache Weise auch auf diese transcendenten

[1]) Krit. d. r. V. p. 255.

Gegenstände unsere Erkenntniß ausdehnen zu können vermeinten, so konnten nach Allem, was wir bisher gesagt, solche vermeintlichen Resultate nichts Anderes sein, als trügerischer Schein, zu dem die logische Form des Vernunftgebrauchs verführte. Diese in uns erzeugte Illusion ist freilich unvermeidlich, nur muß man sich derselben bewußt sein. Durch die Auffassung der subjectiven Nothwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe als einer objectiven Nothwendigkeit der Verknüpfung der Dinge an sich, durch den empirischen Gebrauch der subjectiven Principien der Vernunft nehmen wir Ideen als wirklich an, die in der That nur in unserm Denken eine, dort freilich begründete subjective Realität haben. Ob diese Ideen mehr sind als foci imaginarii, dies zu bestimmen liegt gänzlich außerhalb der Grenzen der speculativen Vernunft.

So hat Kant durch diese Untersuchung unseres Erkenntnißvermögens allerdings den Ursprungsort unserer Ideen aufgefunden, aber freilich dabei nur ein negatives Resultat gewonnen. Trotzdem ist auch dieses Resultat schätzenswerth, weil wir zugleich über die Gründe des Scheins aufgeklärt werden, welcher bisher getäuscht und geblendet hatte. Durch Kants Entdeckungen fielen nun freilich auch die Wissenschaften der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie, welche, indem sie die Ideen der Seele, der Welt und Gottes als empirisch betrachteten, auch über dieselben etwas lehren zu können vermeinten. Denn wenn der Dogmatismus aus dem ego cogito beweisen zu können glaubte, daß die Seele eine einfache und unzerstörbare Substanz sei, so wies Kant den Irrthum hierin auf, indem er zeigte, daß das Subject der inneren Erfahrung keineswegs, wenn es Gegenstand der Anschauung würde, Subject schlechthin sei.

In Hinsicht dessen ferner, was man von dem Anfang und den Grenzen der Welt beweisen zu können meinte, zeigt Kant in einer meisterhaft, fast dramatisch durchgeführten Betrachtung, daß hier die Vernunft in einen unauflöslichen Streit mit sich selbst gerathe, der ihre ganze Schwäche in dieser Beziehung offenbare.

Wenn man endlich aus dem Begriff eines allerrealsten Wesens auch schon dessen Existenz folgern zu dürfen glaubte und hierauf

die rationale Theologie aufbaute, so erwies Kant, daß man durch die Denkbarkeit des Begriffs noch gar nicht den metaphysischen Gegenstand bewiesen habe.

Alles das also, welches diese bis dahin so vornehm auftretenden Wissenschaften lehren zu können glaubten, wurde durch Kant als dialektischer Schein, als Sophistikationen der menschlichen Vernunft bloßgelegt, als Irrthümer, die freilich unvermeidlich sind. Trotzdem wir aber zu keinem objectiven Gebrauch der transcendentalen Ideen berechtigt sind, so ist doch ihr Nutzen für den subjectiven Gebrauch außerordentlich — ja, sie sind unentbehrlich, als Kanon, als Punkte, nach welchen die Richtungslinien alles Verstandesgebrauchs zusammenlaufen und die, obgleich selbst (als foci imaginarii) außerhalb des Erfahrungsgebiets liegend, doch dazu dienen, den Verstandesbegriffen neben der größten Ausdehnung auch die größte Einheit zu verleihen.

Denn dadurch wird das Systematische der Erkenntniß erreicht, d. h. der Zusammenhang derselben aus einem Princip, welches freilich immer eine bloße Idee von der Form eines Ganzen der Erkenntniß bleibt, durch welche der Umfang des Mannichfaltigen und die Stelle der Theile untereinander a priori bestimmt werden. Wir dürfen aber bei diesem Gebrauch der Ideen niemals vergessen, daß jene Einheit nicht nachweislich von einem wirklichen Punkt ausläuft, sondern daß wir das Mannichfaltige nur so betrachten, als ob eine solche Einheit für dasselbe wirklich existire. Das Unbedingte, das wir setzen, entsteht nach Kant nur aus der Bestimmtheit, die nun einmal der Charakter unserer Erkenntniß ist, und darf im empirischen Gebrauch höchstens analogisch verwandt werden. Die transcendentalen Ideen liefern uns keine neuen Begriffe, sondern ordnen nur unsere Begriffe; sie sind nicht constitutiver, sondern nur regulativer Natur.

Es muß scheinen, als ob Kant damit die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele ganz und gar läugnen und als leere Gebilde einer irregeleiteten Vernunft hinstellen wolle. Wie dies keineswegs der Fall ist, wie er das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele und die Willensfreiheit mit neuen Gründen

aus der Natur der praktischen Vernunft zu erweisen versucht, werden wir später noch zu sehen Gelegenheit finden.

Hat nun Kant bei dieser neuen Grundlegung einer Ideenlehre an Platon angeknüpft? Hat er Elemente von seinem großen Vorgänger aufgenommen, und wodurch unterscheidet er sich namentlich von demselben?

Mit Bewußtsein knüpft Kant den Ausdruck für seine Vernunftbegriffe, Idee, an Platon an. Seit Cartesius und Spinoza war die Bedeutung dieses Wortes in der Sprache der Philosophie zu der der Vorstellungen herabgesunken und so von dem Sinn Platons, der die Idee als die urbildliche Grundgestalt der Dinge anschaut, gänzlich abgefallen. Kant aber nimmt den Ausdruck in seiner ursprünglichen Bedeutung in Schutz, adoptirt ihn für seine Vernunftbegriffe, „denen in den Sinnen kein congruirender Gegenstand gegeben werden kann". So erhielt der Begriff der Idee seine über alle Erfahrung hinausragende Würde wieder zurück.

Dachte aber Kant auch an Platon, als er seinem System den Namen des transcendentalen Idealismus gab? Wir müssen diese Frage verneinen, im Gegentheil behaupten, daß Kant eine nicht zu vortheilhafte Ansicht von Platon hatte. Er kannte denselben nicht aus dessen eigenen Schriften — wir finden auch nirgend bei Kant eine Stelle aus Platon citirt — sondern, wie es scheint, aus Bruckers[1]) hist. crit. phil.; wenigstens tadelt er denselben, weil er die Republik des Platon ein Hirngespinnst nennt. Ist nun Brucker die Quelle, aus welcher Kant seine Kenntniß Platons schöpfte, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn Kant[2]) mit Brucker der Ansicht war, daß Platon[3]) zu seinen Ideen durch die Betrachtung der mathematischen Figuren und des Zweckbegriffs gelangt sei und von der Entstehung der Platonischen Ideenlehre[4]) aus den Lehren des Socrates, der Eleaten und des Heraklit nichts

---

[1]) Brucker, hist. crit. phil. I. tom. p. 726. ed. 1742.

[2]) ibid. p. 720.

[3]) Vgl. Kant, Krit. d. Urtheilskr. W. Bd. V, p. 375. ed. Hartenstein 1867.

[4]) Zeller, Gesch. d. gr. Ph., Bd. II. 1. Abth. p. 411 ff. ed. 1859.

wußte. Noch weniger wunderbar ist es dann, wenn Kant von seiner Ansicht über den Zweckbegriff aus die Lehre des Platon im Großen und Ganzen ohne weiteres verwarf, für übertrieben hielt und den Platon oft den Vater des Mysticismus nannte [1]).

Der Idealismus Kants ist dem Platonischen ganz entgegengesetzt, denn der Letztere bejaht die Realität der Idee; Kant aber hat seinem System aus ganz anderem Grunde die Bezeichnung des Idealismus gegeben. Berkeley hatte behauptet, daß der Mensch keineswegs Dinge wahrnehme, sondern nur seine eigenen Ideen, worunter, wie schon gesagt, die Vorstellungen zu verstehen sind. „Diese Bezweiflung der Existenz der Dinge, sagt nun Kant, macht den Idealismus in recipirter Bedeutung aus." Der Gebrauch des Wortes **idea** im Sinn von Vorstellung hatte also dem Idealismus diesen Begriff geliehen, und wenn Kant seine Lehre eine idealistische nennt, so lehnt er sich damit keineswegs an Platon an, sondern faßt Idealismus in der genannten recipirten Bedeutung und bezeichnet den seinigen, im Gegensatz zu dem des Berkeley, näher als einen transcendentalen. „Ich habe ihn (den transcendentalen Idealismus) bisweilen auch den formalen genannt, sagt Kant, um ihn von dem materialen, d. i. dem gemeinen, der die Existenz äußerer Dinge selbst bezweifelt oder läugnet, zu unterscheiden." Denn Kant erkennt ja dem Ding an sich eine, uns freilich verschleierte Existenz zu. — Hat also auch das Wort Idee bei Kant in Platon seine historische Beziehung, so ist die des transcendentalen Idealismus doch keineswegs an derselben Stelle zu suchen, sondern vielmehr auf Berkeley zurückzuführen. Auch Wolff, Gedanken von Gott rc. 1720, § 787, nennt diejenigen, welche die wirkliche Welt außer der Seele läugnen, Idealisten und Reusch, **systema metaph.** 1735, § 790, citirt Berkeley als Idealisten. Der Kant'sche Idealismus ist Verneinung des Realen in der Vorstellung, während der Platonische die Realität der Idee bejaht. Diese so ganz verschiedene Bedeutung des Namens für die Betrachtungsweisen beider Philosophen weist uns auf die tiefgehenden Unterschiede in ihren Lehren.

---

[1]) **Vgl. Kant, Krit. d. Urtheilskr. W. Bd. V, p. 375.**

Bei Platon sind die Ideen die Begriffe der Arten und Gattungen innerhalb des Natürlichen, Sittlichen und Schönen, denen er ein Sein für sich giebt[1].

Die Consequenz war, daß auch für die gewöhnlichsten Dinge, wie Tisch und Bett, für Haare und Koth, ja sogar für mathematische Verhältnisse und für das Nichtseiende Ideen angenommen werden mußten. Die Würde der Ideen mußte dabei leiden, wenn auch Platon[2]) ausdrücklich diejenigen tadelt, welche hieran Anstoß nahmen. Während so die Platonischen Ideen so weit sich ausbreiten, als die Begriffe reichen, ist die Zahl der Kant'schen begrenzt. Als Begriffe des Absoluten sind sie von höchster Würde. Aber während sie andererseits dem Platon der Quell alles Seins und Erkennens sind, faßt Kant die Ideen blos als regulative Principien für den Verstandesgebrauch, läugnet das constitutive Element in denselben und entwirft ihren empirischen Gebrauch. Was dem Platon mithin grade der wesenhafte Theil in der Erscheinung ist und allein Erkenntniß bewirkt, wird Kant zu einem lediglich subjectiven Gedankengang, dessen objective Anwendung nur trügerischen Schein und Irrthum erwachsen läßt. Während daher Platon[3]) eine Idee der Farbe hinstellt, sagt Kant[4]): „es muß unerträglich fallen, die Vorstellung der rothen Farbe Idee nennen zu hören. Sie ist nicht einmal Notion (Verstandesbegriff) zu nennen" — womit freilich zunächst jener oben erwähnte degenerirte Gebrauch des Worts Idee verworfen, aber doch auch der tiefe Riß, welcher Platon von Kant trennt, auf das Schärfste bloßgelegt wird. Platons Ideen sind objectiver Natur, allein wesenhaft, und es soll das Bestreben des Philosophen grade darauf gerichtet sein, sie in der Trübung, welche sie in der Sinnenwelt erfahren, deutlicher und deutlicher zu erkennen. Bei Kant sind die Ideen lediglich subjectiv, ohne allen Bezug auf die Dinge selbst, und es ist grade das Ver-

---

[1]) Zeller, Gesch. d. gr. Ph., Bd. II, 1. Abth. p. 443. ed. 1859.
[2]) Plat. Parm. p. 130. B. ff.
[3]) Plat. Cratyl. p. 423. E.
[4]) Kant, Krit. d. r. V. Werk. Bd. III, p. 261.

dienst der Philosophie, ihren objectiven Gebrauch als dialectischen Schein erkennen zu lehren.

Es drängt sich bei solchen Unterschieden die Frage auf, welcher von beiden Lehren der Vorzug einzuräumen sei, und die Entscheidung muß zu Kant's Gunsten ausfallen, wenn es ihm gelungen ist, die Klippen zu umschiffen, an denen wir Platon scheitern sahen. Wir bemerkten oben, daß, wenn wir auch geneigt waren, den Ideen mit Platon die alleinige Existenz einzuräumen und die Materie als das absolute Nichtsein aufzufassen, es ihm doch nicht gelang, eine Vereinigung zwischen Beiden herzustellen und so die Sinnenwelt entstehen zu lassen; es blieb bei allen Versuchen unmöglich, die μεθεξις der Dinge an den Ideen nachzuweisen. Der transcendentale Idealismus Kants aber braucht sich diese unbequeme und unlösbare Aufgabe gar nicht zu stellen, da seine Ideen als bloße Principien des Vernunftgebrauchs mit den Dingen außer aller Berührung bleiben, im Gegentheil jeder hierin angestellte Versuch im Voraus als vergeblich nachgewiesen ist. Laufen sich in diesem Punkt die Platonischen und Kant'schen Ansichten diametral entgegen, so bauen in einem zweiten die Lehren Kant's die Platonischen weiter aus und setzen sie in ein helleres Licht. Um zu erklären, wie der Seele ein Erkennen der Ideen möglich sei, mußte Platon zu der ἀναμνησις greifen. Der Gedanke, von dem er dabei ausging, war ein durchaus richtiger. Indem er die Nothwendigkeit in der Erkenntniß suchte, entdeckte er, daß wir gewisse Erkenntnisse besitzen, die wir nicht der Erfahrung verdanken, die wir uns nur zum Bewußtsein zu bringen brauchen. Woher diese? Wir erinnern uns ihrer, sie müssen also, schloß er, aus einem Präexistenzzustande her schlummernd in uns ruhen — und so war das Mährchen von der ἀναμνησις geschaffen. Mit Recht sagt hier Kant: „Dem Platon schwebte ohne Zweifel die Frage vor, ob zwar auf dunkle Weise: wie sind synthetische Sätze a priori möglich? Hätte er damals rathen können, daß es allerdings Anschauungen **a priori**, aber nicht des menschlichen Verstandes, sondern sinnliche (Raum und Zeit) gäbe, daß daher alle Gegenstände der Sinne uns blos als Erscheinungen, aber auch nicht einen Schritt weiter gelten, so würde

er die reine Anschauung nicht im göttlichen Verstande und dessen Urbildern aller Wesen gesucht und so zur Schwärmerei die Fackel angesteckt haben." Während so Platon zur Lösung des Räthsels der Nothwendigkeit im Denken, welche ihm die Erfahrung beharrlich verweigerte, sich die Wiedererinnerung erfand, schlug Hume, vor demselben Problem stehend, einen entgegengesetzten Weg ein.

An Locke sich anlehnend, sagt er: Die Erfahrung liefert uns alle Vorstellungen und Begriffe. Ist nun das Prädicat schon im Subject enthalten, so können wir freilich mit Nothwendigkeit ein Urtheil — nämlich ein analytisches — fällen. Das ist aber z. B. beim Causalgesetz nicht der Fall, folglich kann diese Synthesis nicht auf einem Begriff, sondern nur auf Gewöhnung, auf Association, beruhen und enthält denn auch keine Nothwendigkeit. Obgleich er damit unbewußt beweist, daß synthetische Urtheile **a priori** in unserer Vernunft liegen, so macht er doch einen Fehlschluß und verwirft, im Gegensatz zu Platon, den reinen Vernunftgebrauch gänzlich. Kant erbaute aus dem, was Platon geahnt, was Hume beinahe gefunden hätte, seine Lehre von der apriorischen Erkenntniß, indem er zugesteht, daß Hume ihm hierbei ein Licht angesteckt habe. Dadurch waren die Schwierigkeiten, welche dem Platon wie Hume aufgestoßen waren, überwunden, die Nothwendigkeit im Denken hatte ihre Begründung in der eigenen Natur unseres Erkenntnißvermögens gefunden, und Kant brauchte nicht, wie Platon es thun mußte, der Materie alle Existenz abzusprechen, sondern konnte sie als das, wenn auch in seiner Wesenhaftigkeit uns verhüllte Ding an sich bestehen lassen. Damit wurde er Forderungen gerecht, welche durch den Fortschritt der Naturwissenschaften unabweislich geworden waren. Wie Platon nicht vermochte, die absolute Existenz seiner Ideen, ihre Erfassung durch das Erkenntnißvermögen so wie die Theilnahme der Dinge an ihnen nachzuweisen, Schwierigkeiten, welche alle bei Kant wegfallen, ebensowenig hat er auch den Versuch gemacht, eine Gliederung seines Ideenreiches [1]) aufzufinden, sondern begnügt sich damit, dieselbe als Postulat hinzustellen. Zwar weist er der Idee

---

[1]) Plat. Phil. p. 16 D.

des Guten den höchsten Platz an und spricht von solchen, die jener an Würde nahestehen; aber so wenig er die μεθεξις darlegen kann, so wenig ist er auch im Stande, das Verhältniß der Ideen unter einander sowie die Ableitung der niederen von den übergeordneten und endlich von der höchsten aufzustellen [1]. „Die Begriffe des Seins und des Wissens, sagt Zeller, sind aus der Idee des Guten logisch nicht abgeleitet, von einer apriorischen Ableitung der übrigen Ideen fehlt ohnehin jede Spur." Die Platonischen Ideen sind ein in sich Fertiges und Starres, ohne Beweglichkeit und Verschiebbarkeit, ohne die Fähigkeit der Ausdehnung nach dem Unendlichen hin. Und doch ist, da jedem Begrifflichen eine Idee zukommt, ihre Menge so groß und durch die Zusammenhangslosigkeit unter einander doppelt gefährlich, das Denken mehr zu verwirren, als Ordnung und System in die Gegenstände desselben zu bringen. Dagegen sind die Kant'schen Ideen streng gegliedert und verschaffen Einheit der Erkenntniß aus Principien, welche nicht in starrer Fertigkeit dastehen, unvermögend, ein Mehreres unter sich zu befassen, sondern sie dehnen sich in gleichem Verhältniß mit dem Wachsen unserer Erkenntniß aus. Hat Kant auch den transcendenten Gebrauch derselben verworfen, so schlägt er den immanenten Gebrauch der Ideen als regulativer Principien um so höher an. Die Vernunft sucht das Systematische der Erkenntniß zu Stande zu bringen. „Die Vernunfteinheit, sagt Kant [2], setzt jederzeit eine Idee voraus, nämlich die von der Form eines Ganzen der Erkenntniß, welches vor der bestimmten Erkenntniß der Theile vorhergeht und die Bedingungen enthält, jedem Theile seine Stelle und Verhältniß zu den übrigen a priori zu bestimmen. Diese Idee postulirt demnach vollständige Einheit der Verstandeserkenntniß, wodurch diese nicht blos ein zufälliges Aggregat, sondern ein nach nothwendigen Gesetzen zusammenhängendes System wird." Die Gesichtspunkte, nach welchen die Vernunft den Verstand in dieser Arbeit zu verfahren anleitet, sind [3]: 1) das Princip der Gleichartigkeit des Mannichfaltigen bis zu einer

---

[1]) Zeller, Gesch. d. gr. Ph., Bd. II, p. 210. ed. I.
[2]) Kant, Kr. d. r. V., Werk. Bd. III. p. 437.
[3]) ibid. p. 444.

letzten, Alles umfassenden Einheit, 2) das Princip der Varietät des Gleichartigen, 3) das Princip der Affinität, welches einen continuirlichen Uebergang von einer Art zur andern durch stufenartiges Wachsthum der Verschiedenheit gebietet.

Die Durchführung dieser drei Principien der Homogeneität, der Specification und der Continuität der Formen wird uns ein durchgebildetes System zu liefern vermögen, sie müssen darum in jeglicher Wissenschaft angewandt werden und sind es allein, was Wissen zur Wissenschaft erhebt. Da aber diese Ziele, nach deren Erreichung das Wissen streben soll, absoluter Natur sind, so werden sie, obgleich sie Alles unter sich zu befassen vermögen, doch niemals ganz erfüllt und lassen ein Vorschreiten des unter sie zu ordnenden Stoffes ins Unendliche zu. Durch diese Dehnbarkeit zeichnen sich die Kant'schen Ideen ganz besonders vor den Platonischen aus [1]).

Während die spekulativen Ideen negativer Natur waren und lediglich zu einem regulativen Gebrauch hinsichtlich unserer Erkenntniß dienen konnten, so gelangen die Ideen der praktischen Vernunft zu einer objectiven Realität und besitzen constitutive Kraft. — Allem Handeln muß ein freier Wille zu Grunde liegen und dieser seinen Bestimmungsgrund lediglich in sich selbst haben. Das setzt Freiheit voraus, die sich auf dem Erfahrungsgebiet, wo Alles dem mechanischen Gesetz von Ursache und Wirkung unterworfen ist, nirgend vorfand. Der freie Wille eines vernünftigen Wesens wird sich aber allein durch Vernunft bestimmen, und da die Gesetze derselben nothwendiger und ewiger Natur sind, so werden sie einmal für alle vernünftigen Wesen, Gott als die höchste Intelligenz mit eingeschlossen, Geltung haben, ferner aber auch eben als Vernunftgesetze unwandelbare Normen alles vernünftigen Handelns bilden. Da der Mensch aber nicht nur Vernunftwesen, sondern ein sinnliches Vernunftwesen ist, so wirken auch sinnliche Triebfedern als Bestimmungsgründe auf sein Wollen, durch welche die Freiheit seines vernunftgemäßen Willens afficirt wird. Ein Wille jedoch, der fähig ist, sich durch solche Maximen bestimmen zu lassen, kann kein heiliger,

---

[1]) Vgl. Kant, Kr. d. pr. V. Werk. Bd. V, p. 48.

absolut freier mehr sein, für ihn werden daher die Vernunftgesetze zum Imperativ [1]). Eine solche, von dem Vernunftgesetz für unsern Willen ausgehende Nöthigung heißt Pflicht. Weil die Vernunftgesetze allgemein verbindlich und ewig sind, so ist der Begriff der Pflicht nicht aus der Erfahrung geschöpft, sondern uns a priori gegeben. „Pflicht als Pflicht, sagt Kant [2]), liegt vor aller Erfahrung in der Idee einer den Willen durch Gründe a priori bestimmenden Vernunft.“ Die Pflicht verbindet uns, allezeit so zu handeln, daß die Maxime unsers Handelns zugleich Princip einer allgemeinen Gesetzgebung für alle Vernunftwesen werden kann. Für sinnliche Vernunftwesen bleibt diese Forderung eine bloße Idee, die aber, indem sie zum Canon unsers Handelns dient, dem wir uns bis ins Unendliche zu nähern vermögen, doch zum Theil wenigstens in concreto dargestellt werden kann. Mußte die Erkennbarkeit der spekulativen Ideen verneint werden, so stoßen wir hier auf ein positives Resultat. Der Freiheit uns selbst bewußt, besitzen wir hier ein immanentes Princip des Handelns, durch welches die Vernunft nicht blos regulativ, sondern constitutiv verfährt, indem sie für unser Handeln Causalität zu werden vermag. „Weil es im praktischen Gebrauch, sagt Kant, ganz allein um die Ausübung nach Regeln zu thun ist, so kann die Idee jederzeit wirklich, ob zwar nur zum Theil in concreto gegeben werden; ihre Ausführung ist jederzeit begrenzt und mangelhaft, aber unter nicht bestimmbaren Grenzen, also jederzeit unter dem Einfluß der absoluten Vollständigkeit.“

Kant stimmt so in seinen praktischen Ideen scheinbar mit Platon zusammen, wenn er dieselben als apriorisch hinstellt und sie zu dem von der Wirklichkeit angestrebten, aber nie erreichbaren Urbilde macht. Denn auch die Platonischen Ideen waren ja das Prius der Dinge, welchen sie doch an Vollkommenheit niemals gleichkommen können. Ueberhaupt gipfelt, so wie bei Kant, die Vernunft im Praktischen als Gesetzgeberin auftritt und so eine ihr würdigere Stellung einnimmt, als im Gebiet des Erkennens, auch

[1]) Vgl. Kant, Werke Bd. III, p. 35. ed Hartenstein 1867.

[2]) Vgl. Kant, Metaph. d. Sitten, p. 28. ed 1786.

des Platon Lehre in seiner Ethik. Weil den Ideen bei ihm allein Wesenhaftigkeit zukommt, so muß auch das Streben der Menschen gänzlich auf ihre Erkenntniß gerichtet sein. Wir sollen uns vom Sinnlichen abwenden und uns zur reinen Betrachtung der Ideen erheben[1]: φυγη δε ὁμοιωσις τῳ θεῳ. Durch diese Aufforderung allein hätte aber Platon einen Quietismus verlangt, der dem griechischen, auf das Leben und Handeln gerichteten Geist ganz entgegen war. Es gehört ja aber auch zum Wesen der Ideen, daß sie schöpferisch und der Grund aller Gestaltung in der Sinnenwelt sind[2]. Von diesem Punkt ausgehend, gewinnt Platon die andere Forderung, daß neben der Erkenntniß der reinen Ideen auch, wenn freilich in zweiter Reihe, deren Einführung in das sinnliche Dasein zur Tugend und zum Glück gehöre. Wie Kant verwirft also auch Platon die Einwirkung der Sinnenwelt auf unser Handeln; die Normen desselben sind beiden a priori gegebene, constante und ewige. Durch Streben nach dem allgemein Vortheilhaften und nicht nach dem uns allein Lust Bringenden, meinen beide Philosophen, sollen wir uns dem Göttlichen mehr und mehr nähern, zum Wenigsten unter dem Einfluß der absoluten Vollständigkeit der Ideen handeln, wenn wir dieselbe auch nie erreichen können. Aber während Platon die außer uns gelegenen Ideen zum Gesetzgeber unseres Willens macht, ertheilt Kant diese Würde unserer eigenen Vernunft, und indeß dem Griechen die Erreichung des höchsten Gutes, der Glückseligkeit, als das Ziel und die Frucht der Tugend erscheint, bekämpft Kant grade diesen Eudämonismus auf das Härteste und geräth in einen erhabenen, aber freilich finsteren Rigorismus, indem er den Satz aufstellt, daß nur die Achtung vor uns selbst als vernünftigen Wesen uns zur Ausübung der Pflicht, zur Tugend führen solle.

Wenn Platon ferner in der Erkenntniß der Ideen die Tugend sucht, so fordert er doch wohl zur Betrachtung sämmtlicher Ideen auf, also auch derjenigen für die geringsten Dinge, und so muß seine Tugend immer wieder zu einem contemplativen Quietismus

[1]) Plat. Theaet. p. 176 A.

[2]) Vgl. Zeller, Gesch. d. gr. Ph., Bd. II, 1. Abth. p. 556. ed. 1859.

führen. Es war ein Fehler, der freilich mit seiner ganzen Ansicht und namentlich mit der Entstehung seines Systems aus der Sokratischen Lehre vom Wissen eng verwachsen war, daß er nicht zwischen den Ideen des Natürlichen und denen des Sittlichen schied, und indem er die Contemplation allein auf die Ersteren lenkte, die Letzteren mit einer zu energischem sittlichen Handeln treibenden Kraft ausstattete. Kant hat, wie wir sahen, für das Gebiet des Praktischen besondere Ideen von ganz anderem Wesen aufgestellt und durch diese Scheidung unter denselben über die ganze Ideenlehre ein helleres Licht verbreitet; seine praktischen Ideen ziehen uns nicht vom Handeln ab, sondern treiben uns auf das Energischste dazu an.

Bevor wir nun zur Betrachtung der dritten Ideengruppe, zu den ästhetischen, übergehen, dürfte es geeignet sein, erst noch die Lehre Kant's von der Idee **in individuo**, mit welcher er sich dem Begriff der Platonischen Ideen am meisten nähert, mit einigen Worten zu betrachten.

Kategorieen, an sich leere Formen, können durch Anwendung auf die Erscheinung in concreto dargestellt werden; Ideen vermögen schon niemals in der Erfahrung etwas ihnen Congruirendes zu finden — „noch weiter aber von der objectiven Realität, sagt Kant [1]), scheint dasjenige entfernt zu sein, was ich das Ideal nenne und worunter ich die Idee nicht nur **in concreto**, sondern **in individuo**, d. i. als ein einzelnes durch die Idee bestimmbares oder gar bestimmtes Ding verstehe", und „Idee bedeutet einen Vernunftbegriff, Ideal die Vorstellung eines einzelnen als einer Idee entsprechenden Wesens".

Ideal nennt mithin Kant die Vorstellung von einem Gegenstande, welcher das höchste Ding seiner Art ist, weil er einer Idee völlig entspricht, aus eben diesem Grunde aber in der Anschauung oder Wirklichkeit niemals gegeben werden kann. So ist das Ideal der menschlichen Gestalt ein Urbild, welchem kein menschliches Gewächs jemals gleichkommen wird, das aber gleichwohl von der Natur zum Vorbild genommen und angestrebt wird. Ebenso ist das Ideal

---

[1]) **Kant, Werke Bd. III, p. 391. ed. Hartenstein 1867.**

des Weisen das Urbild eines Menschen, der mit der Idee der Weisheit völlig congruent ist und von dem alle Weisen der Erde nur unvollkommene Abbilder wären. Der Begriff des Ideals ist also die Vorstellung eines Einzelwesens, welches, die Vielheit in seiner Gattung ausschließend, das Einzige in derselben ist. In den Idealen nehmen die Ideen gleichsam Gestalt an und nähern sich so der Natur der Dinge, indeß sie doch bloße Gestaltungen der Vernunft sind. Kant erkennt selbst, daß er mit diesen Idealen den Platonischen Ideen am nächsten kommt, wenn er sagt[1]): Was uns ein Ideal ist, war dem Plato eine Idee des göttlichen Verstandes, ein einzelner Gegenstand in der reinen Anschauung desselben, das vollkommenste einer jeden Art menschlicher Wesen und der Urgrund aller Nachbilder in der Erscheinung." Daß aber diese Gleichheit nur eine äußerliche sei und sich nicht auf das Wesen erstreckt, fühlt Kant[2]) sogleich selbst: „Wir müssen gestehen, fährt er fort, daß die menschliche Vernunft nicht allein Ideen, sondern auch Ideale enthalte, die zwar nicht, wie die Platonischen, schöpferische, aber doch praktische Kraft als regulative Principien enthalten und der Möglichkeit der Vollkommenheit gewisser Handlungen zu Grunde liegen." Wie den Platonischen Ideen niemals ein Sinnenwesen gleichkommen kann, so ist es auch unmöglich, daß die Ideale jemals in ihrer Vollkommenheit realisirt werden können. Aber jene sind urewig das reine Sein und enthalten den Grund der Dinge; die letzteren aber sind von der Vernunft gebildet und dienen nur als Regel und Urbild im Handeln und Beurtheilen. So haben zwar die Ideale keine metaphysische Bedeutung, wie die Platonischen Ideen, und stehen ihnen, den schöpferischen, an Werth und Würde nach, üben aber auf dem praktischen Gebiet einen um so größeren Nutzen, da die Menschen allezeit geneigter sind, dem gleichsam concreten Ideal nachzueifern, als sich von der abstracten Regel leiten zu lassen.

Wir betrachten endlich die dritte Gruppe der Kant'schen Ideen, die ästhetischen.

---

[1]) Kant, Werke Bd. III, p. 391.
[2]) ibid. p. 392.

Das Schöne, sagt Kant, ist das Symbol des sittlich Guten. Dasselbe scheint Platon zu meinen, wenn er die Ansicht aufstellt, daß der philosophische Trieb, das Streben nach dem höchsten Gut, das Verlangen des Endlichen, sich mit einem unendlichen Inhalt zu erfüllen, sich zunächst äußert in der Liebe zu dem sinnlich Schönen, welches durch seinen Glanz und seine Harmonie die Seele an die einst geschauten Ideen erinnert. Aber Platon legt der sinnlichen Schönheit nur geringe Bedeutung bei. Ein Sinnenwesen besitzt nach ihm nur so weit Schönheit, als die Idee in ihm hindurchleuchtet; in dem Inhalt also sucht er allein die Schönheit, nicht auch in der Form. Darum gelten ihm auch als höhere Stufen derselben zuerst die schönen Seelen, dann die Tugenden und Wissenschaften, endlich die reine Idee des Schönen, welcher nichts Körperliches mehr zukommt. Diese Ansicht, daß die Schönheit im Grade ihrer Entfernung von dem Sinnlichen wachse, ist leicht aus seiner Verwerfung des Sinnlichen überhaupt zu verstehen. Da Platon so nur die eine Seite, welche Schönheit hervorbringt, nämlich die Idee, einseitig verfolgt, und allein als das Schönheitbewirkende betrachtet, die andere concrete Seite aber, die sinnliche Erscheinung, ganz bei Seite läßt, so kann er natürlich zu einer objectiven und gesonderten Betrachtung, mithin auch zu keiner besonderen Lehre vom Schönen, zu keiner Aesthetik, gelangen; das Schöne ist ihm immer nur eine besondere Seite seiner Idee, und die Merkmale des Schönen, Maaß und Harmonie, kommen mit sammt der Schönheit auch den Ideen, im höchsten Maaßstabe der Idee des Guten zu. Wenn aber Platon so die unkörperliche Idee als schön und die Idee des Guten als Urschönheit hinstellt, so weicht er von dem eigenthümlichen Begriff des Schönen, welches die Form in der Erscheinung nicht vermissen kann, gänzlich ab, das Schöne ist ihm nicht mehr Symbol des sittlich Guten, sondern verläuft mit dem Guten in Eins, die Aesthetik wird Platon zu einem Corollarium der Moral. Kant dagegen weist dem Schönen ein besonderes Feld zu und betrachtet es in seinem dritten Hauptwerk, der Kritik der Urtheilskraft.

Die spekulative Vernunft eröffnete uns den Blick in eine Welt,

in der allein die Naturgesetze walten. Umgekehrt hatte uns die praktische Vernunft eine Welt der Freiheit aufgeschlossen — zwei scheinbar unversöhnliche Gegensätze. Die Versöhnung übernimmt die Urtheilskraft, und zwar dadurch, daß sie den Begriff eines Grundes ihrer Einheit aufstellt. Denn da sie das Vermögen ist, das Besondere als unter dem Allgemeinen enthalten zu denken, so bezieht sie das Mannichfaltige der Sinnenwelt auf ein transcendentales Princip als den Grund ihrer Einheit. Dies Princip ist der Begriff der Zweckmäßigkeit in der Natur, und da die Beobachtung derselben stets Lust erregt, so enthält die Urtheilskraft die Gesetze für das Gefühl der Lust und der Unlust, dem Mittelglied zwischen dem Erkenntnißvermögen und dem Begehrungsvermögen [1]). Die Urtheilskraft ist, wenn das Allgemeine, die Regel gegeben ist, unter welche das Besondere subsumirt werden soll, bestimmend. Ist aber nur das Besondere gegeben, zu welchem das Allgemeine erst aufgefunden werden muß, so ist die Urtheilskraft blos reflektirend. Der ersteren giebt der Verstand die nöthigen Gesetze und sie hat nur die Arbeit zu vollenden, ohne für sich selbst auf ein Gesetz denken zu dürfen. Die reflektirende Urtheilskraft dagegen, welche für das Mannichfaltige der Erfahrung einen Grund der Einheit aufsuchen soll, bedarf eines Princips, welches sie nicht der Erfahrung entlehnen kann, weil es die Einheit des Empirischen unter höheren Principien begründen soll. Ein solches Gesetz kann die reflektirende Urtheilskraft sich nur allein geben, denn empfinge sie es anders woher, so hörte sie auf, reflektirend zu sein und würde bestimmend.

Sie kann es aber auch nicht der Natur als Gesetz vorschreiben, weil diese sich in ihren Gesetzen nicht nach unserer Reflexion richtet. Das Gesetz, welches so die Urtheilskraft der Natur gleichsam unterschiebt, indem sie nach diesem Gesichtspunkt über dieselbe reflektirt, ist dies [2]): daß die empirischen Naturgesetze nach einer solchen Einheit betrachtet werden müssen, als ob eine Intelligenz sie zum Behuf unseres Erkenntnißvermögens so gegeben hätte, daß ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich

[1]) Kant, Kr. d. Urthlskr., Werk Bd. V, p. 185.
[2]) ibid. p. 186.

wird, als ob die Welt von einer zwecksetzenden Intelligenz geschaffen worden und diese Zwecke so als der Grund ihrer Möglichkeit in den Dingen selbst gelegen wären. Dadurch wird der Natur kein Gesetz gegeben, die reflektirende Urtheilskraft schafft sich selbst nur einen Gesichtspunkt der Betrachtung. Der Begriff der Zweckmäßigkeit bleibt eine bloße Idee, welche lediglich in der Urtheilskraft ihren Ursprung hat.

Zweckmäßigkeit können wir nun in doppelter Hinsicht finden. Man kann Lust oder Unlust fühlen unmittelbar durch die Betrachtung eines Gegenstandes, ehe ich einen Begriff von demselben habe; es entsteht dann Lust über ein harmonisches Zweckmäßigkeitsverhältniß, welches zwischen der Form des Gegenstandes und meinem Anschauungsvermögen besteht. Die Urtheilskraft heißt hier die ästhetische. Oder ich kann den Begriff eines Gegenstandes zuvor haben und danach beurtheilen, ob der Gegenstand dem Begriff entspricht. Dies Feld eignet der teleologischen Urtheilskraft.

Der ästhetischen Urtheilskraft kann ein Gegenstand entweder als schön oder als erhaben erscheinen. Durch die Anregung, welche das Schöne und Erhabene auf die Begriffe des Verstandes wie auf die Ideen der Vernunft ausüben, werden wir zum Erkennen wie zum Handeln fortgetrieben, ähnlich wie bei Platon die sinnliche Schönheit das Schwungbrett war, von dem aus sich der Mensch zum Wissen und zur Tugend emporzuschwingen vermochte [1]).

Dieselbe Wirkung, welche das Schöne und Erhabene in der Natur auf uns ausüben, kann auch die Kunst in uns hervorbringen, nur darf nirgend die Absicht hindurchblicken. In der schönen Kunst muß Geist anzutreffen sein, und diesen besitzt nur, wer ästhetische Ideen darzustellen vermag. Unter einer ästhetischen Idee versteht Kant diejenige Anschauung, welche wegen ihres Reichthums über die Wiedergabe durch einen Begriff hinausgeht, im Gegensatz zu den intellektuellen Ideen, welches Begriffe waren, die über alle Anschauung hinausreichten. Anschaulichkeit ist mithin eine nothwendige Grundbedingung dessen, was schön genannt werden soll, der bloße

---

[1]) Kant, Kr. d. Urthlskr., Werke Bd. V. p. 324.

Gedanke, das blos Reflektirte verdient jene Bezeichnung niemals. Erinnern wir uns, wie Platon den Begriff des Schönen faßte, so sehen wir, wie sehr ihm auch hier Kant voransteht; bei ihm kommt auch der Werth des Schönen zur richtigen Würdigung, wenn er es das Symbol des sittlich Guten nannte.

Faßt der Künstler eine ästhetische Idee in bestimmte Linien, so gelangt er zum Ideal, der Vorstellung eines einzelnen, einer Idee adäquaten Wesens. Wie Kant überhaupt sich in seiner Lehre vom Ideal den Platonischen Ideen am meisten nähert, so machen wir dieselbe Bemerkung auch hier, wo er vom Ideal des Schönen spricht, so sehr er sich sonst in seiner Auffassung und Schätzung der Schönheit auch von Platon [1]) unterscheidet. Es giebt nämlich eine doppelte Art der Schönheit, zuerst die freie, welche durchaus keinen Begriff von dem voraussetzt, was das Ding sein soll, z. B. Blumen, viele Vögel, Arabesken u. s. w. Von ihr ist unterschieden die anhängende Schönheit, welche nach der Vollkommenheit, in der ein Ding seinem Begriff entspricht, beurtheilt wird, z. B. eine Kirche, ein Haus, der Mensch. Nur aus beiden zusammen ist das Ideal der Schönheit zu begreifen. Es gehören nämlich zu ihr zwei Stücke: die ästhetische Normalidee, die Form, welche die Natur ihren Erzeugungen in derselben Species als Urbild zu Grunde legte, aber in keiner völlig erreicht hat. Sie ist gleichsam der Canon, der an sich noch nicht durch Schönheit gefällt, gegen den aber auch nicht gefehlt sein darf, wenn ein Ding schön genannt werden soll. Das zweite Stück ist die Vernunftidee, welche den Zweck der Sache in sich enthält. Beides vereinigt können wir nur am Menschen finden, weil nur dieser seiner Zwecke sich bewußt ist.

Darum zeigt sich uns das Ideal der Schönheit nur an der menschlichen Gestalt. Kant's Normalidee entspricht dem einen Moment der Platonischen Schönheit, nämlich der *ξυμμετρια*, der Vernunftbegriff aber der *ἀληθεια*, welche verbunden die Schönheit erzeugen.

Es ist hier der Punkt, wo Kant durch den Zweckbegriff seinen

---

[1])Kant, Kr. d. Urthlskr., Werke Bd. V, p. 234.

Subjectivismus fast durchbricht und den Ideen außer ihrem regulativen, auch noch, wie Platon, eine constitutive Kraft und objective Realität zuzuerkennen scheint. Wie nahe er dem war, zeigen seine eigenen Worte[1]: „Nicht blos im Sittlichen, sondern auch in Ansehung der Natur selbst sieht Plato mit Recht deutliche Beweise ihres Ursprungs aus Ideen. Ein Gewächs, ein Thier, die regelmäßige Anordnung des Weltgebäudes zeigen deutlich, daß sie nur nach Ideen möglich sind, daß zwar kein einzelnes Geschöpf unter den einzelnen Bedingungen seines Daseins mit der Idee des vollkommensten seiner Art congruire, daß gleichwohl jene Ideen im höchsten Verstande einzeln, unveränderlich, durchgängig bestimmt und die ursprünglichen Ursachen der Dinge sind." Aber Kant verfolgte dies Ziel, die Wahrheiten der Platonischen Lehre mit der seinigen zu vereinigen und dieselbe so vollkommen zu machen, nicht weiter, die Subjectivität seines Zweckbegriffs hielt ihn in ihren Fesseln fest.

Nachdem wir nun die einzelnen Gruppen der Kant'schen Ideen betrachtet, wollen wir noch den Zusammenhang der transcendentalen und praktischen Ideen bei Kant mit wenigen Worten ins Auge fassen. Bei Platon ging von den Ideen zugleich alles Sein und Wissen aus und das Wissen war der Weg zur Tugend, wir sahen dort unter den Ideen selbst noch keine Scheidung eingetreten. Bei Kant waren sie geschieden — es muß aber für die Theile eines Ganzen ein Princip der Einheit geben.

Die Natur der transcendentalen und der praktischen Ideen war eine gänzlich verschiedene; denn jene waren lediglich zu regulativem Gebrauch tauglich, indeß sich diese als constitutive Principien zeigten, die zum Theil wenigstens in concreto gegeben werden konnten.

Von Platon ab bis zu Leibnitz und Wolff bewegte sich die Metaphysik nur in dem Uebersinnlichen, das der Wahrnehmung Erreichbare galt ihr entweder als ein Werthloses oder Unwahres und das Denken hatte als das Mittel gegolten, welches in jene übersinnliche, jenseitige Welt einführte und ihre Erkenntniß vermittelte

---

[1]) Krit. d. r. V., p. 259.

Weitläufige Systeme waren aufgebaut worden, und wenn auch deren Wahrheit im Einzelnen angefochten und durch Anderes ersetzt wurde, so blieb doch der Satz unbestritten, daß diese übersinnliche Welt durch das Denken erfaßt und mehr oder weniger vollständig erkannt werden könne. Kant bestritt diesen Satz philosophisch und beschränkte die menschliche Erkenntniß auf das Gebiet des Wahrnehmbaren. Wollte er damit allen Glauben an Gott, an Freiheit und an die Unsterblichkeit der Seele als nichtigen Wahn und Irrthum hinstellen? Wollte er, daß die Menschheit Alles, was ihr bisher für das Erhabenste, Heiligste und Tröstlichste gegolten, nun als einen trügerischen Schein ansehen solle? Nein. Denn mußte er auch die spekulative Erkenntniß der Ideen als unmöglich erklären und für unsere Erfahrungswelt das mathematische Naturgesetz und den unendlichen Repressus der Bedingungen als geltend anerkennen, so suchte er doch wenigstens die Existenz der transcendentalen Ideen festzuhalten und glaubte die sichersten und unwiderleglichsten Argumente für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele in unserer eigenen Brust zu finden. Denn das praktische Gesetz, welches so laut und vernehmlich spricht, ist Kant eine Bürgschaft für die Freiheit des Willens, eine Bürgschaft, daß der Mensch nicht allein von dem Naturgesetz der Erscheinung abhängig, der Canal ist, durch welchen eine fremde Causalität hindurchgeht, daß er nicht nur ein Gethanes ist, sondern ein Thuender, ein Wille. Das praktische Gesetz ist für den Menschen der Erkenntnißgrund der Wirklichkeit seiner Freiheit, der Zeuge, daß er nicht lediglich Glied der Sinnenwelt, sondern zugleich auch Glied einer intelligiblen, einer Welt der Freiheit ist, für welche die Naturgesetze ohne Geltung sind und die uns offen steht, wenn wir diese Welt des Raumes und der Zeit verlassend eingehen zur Ewigkeit. Achtung vor diesem werthvollen Gesetz allein soll den Menschen zu seinen Handlungen bestimmen, fern bleiben soll jede sinnliche Triebfeder, fern das Streben nach Glückseligkeit, selbst die Legalität der Handlung macht vor dem praktischen Gesetz noch nicht gerecht; nur wer aus Achtung vor seiner intelligiblen Natur handelt, ist tugendhaft und macht sich würdig, dereinst in der intelligiblen Welt mit Glückseligkeit belohnt

zu werden. Tugend und Glückseligkeit, in der Sinnenwelt ohne Zusammengehörigkeit, sind in der intelligiblen Welt adäquat und insofern das höchste Gut. Zum höchsten Gut gehört vollendete Tugend, also Heiligkeit. Ein sinnliches Wesen kann sich derselben aber nur in unendlichem Progreß nähern, darum ist, wenn anders wir eine intelligible Natur besitzen und die Stimme des praktischen Gesetzes nicht trügt, unendliche Fortdauer unserer persönlichen Existenz, also Unsterblichkeit, gefordert. Es gehört zum höchsten Gut aber auch vollendete Glückseligkeit. Dieselbe kann nur ein Wesen besitzen, mit dessen Willen die ganze Natur in durchgängiger Uebereinstimmung steht. Bei Menschen kann dies niemals der Fall sein, sondern nur bei einem Wesen, welches die Ursache der Natur ist. In dem moralischen Gesetz liegt nun die Forderung, daß wir das höchste Gut zu befördern suchen. Dies Sollen ist uns eine Gewähr, daß jenes überhaupt möglich ist. Es ist mithin das Dasein einer von der Natur verschiedenen Ursache derselben postulirt, welche die gemeinsame Ursache der sinnlichen und sittlichen Welt ist, eine höchste Intelligenz, Gott, der uns beurtheilt nicht nach unsern Thaten, sondern nach den Gesinnungen, aus denen unser Handeln fließt, und uns nach denselben in der intelligiblen Welt mit Glückseligkeit beschenken wird.

Hat also auch Kant die Möglichkeit der Erkenntniß der Ideen auf spekulativem Wege verworfen, so führt er dieselben doch wieder ein als Postulate der praktischen Vernunft und nennt es Thorheit, wenn Jemand sittlich handeln wollte, ohne von der Wahrheit dieser Forderungen überzeugt zu sein. Die Idee der Freiheit leitet ihre Realität ab aus der Möglichkeit des moralischen Gesetzes überhaupt, da es ohne sie gar keine Moralität geben könnte. Die Idee der Unsterblichkeit leiht ihre Realität von der Möglichkeit vollendeter Tugend, die Idee Gottes von der Möglichkeit vollendeter Glückseligkeit. Alle drei sind nothwendige Voraussetzungen, Postulate des sittlichen Handelns, nicht theoretische Dogmen, durch welche unser Wissen erweitert würde.

Indem so aber Kant neue und festere Gründe für die Realität der Ideen beibringen wollte, verfällt er in denselben Fehler, welchen

er allen seinen Vorgängern zum Vorwurf gemacht, und nicht mit Unrecht sagt Schleiermacher [1]) über diese Kant'schen Ansichten: „Hätte Jemand diese Ideen von Unsterblichkeit und Gott ursprünglich in die Ethik hineingearbeitet, so würde eine gleiche Kritik, wie sie Kant an der theoretischen Philosophie geübt hat, sehr leicht zeigen, wie entbehrlich und nur aus Mißverstand hineingedrungen sie dort sind und umgekehrt mit großem Rechte vermuthen, sie möchten auf spekulativem Boden erzeugt und dort eigenbehörig sein. Und so verwandelt sich der Bau in ein Kinderspiel mit luftigem Baustoff."

Wer lediglich und immer nach Kant's Sittengesetz handelt, der wird in ihm keineswegs mehr den finstern und strengen Gebieter sehen, zu dem er nur mit scheuer Achtung aufblickt, sondern es mit Neigung und Freudigkeit erfüllen, und kann es eine größere, höhere Glückseligkeit geben, als das Bewußtsein erfüllter Pflicht? Wozu dann aber noch eine Belohnung im Jenseits erwarten, wenn die pflichtmäßige Handlung ihren Lohn sogleich in ihrem Gefolge hat? Und wenn Kant gar verlangt, daß wir in Erwartung jenseitiger Glückseligkeit handeln sollen, obwohl dieselbe hier auf Erden unsere Triebfeder nicht sein darf, beirrt er uns dann nicht an seinen eigenen Forderungen? Wenn Kant ferner verlangt, daß nur die Achtung vor dem Vernunftgesetz uns leiten und führen solle, warum ist es dann nicht auch die Vernunft, welche uns für die Achtung belohnt, die wir ihr gezollt; warum soll dies Recht einem Wesen außer ihr zustehen? Wäre es dann nicht vielmehr dieses Wesen selbst, welches uns zu unserm Thun veranlassen sollte? Entweder belohnt uns also die Vernunft, und dann steht sie über Gott — oder es belohnt uns Gott, und dann fordert die Consequenz, daß derjenige, welcher den Lohn zutheilt, uns sich vorher auch verpflichtet und verbindlich gemacht hat, daß er die Quelle unseres Thuns gewesen ist. Kant weiß weiter nur von einer Belohnung der Guten — aber ist dieser Gott nicht auch ein strafender? Oder wenn die schlechte That ihre Strafe in sich trägt, warum sollte die gute dann nicht um so viel mehr auch ihren Lohn in sich tragen? Der Guten

---

[1]) Schleiermacher, Krit. der bisher. Sittenlehre, p. 22.

wartet eine intelligible Welt — was wird aber mit denen, so nichts Gutes gethan haben?

Wenn Kant endlich das moralische Gesetz zum einzig rechtmäßigen Bestimmungsgrund unseres Handelns erhebt, so vergißt er die Rücksicht auf die menschliche Natur, vergißt, daß wir sinnliche Vernunftwesen sind. Ist uns einmal neben dem vernünftigen auch ein sinnlicher Theil gegeben, sollte dann nicht auch das, was er uns darbietet, Neigung, Liebe und Lust, so lange es nicht mit der Vernunft in offene Fehde tritt, ebenfalls seine Geltung und Berechtigung haben? Vielleicht wäre es sogar die höhere Aufgabe, zwischen Vernunft und Sinnlichkeit eine schöne Harmonie hervorzubringen. Sollte das sinnliche Moment für unser Erkennen allein von Wichtigkeit sein und für unser Handeln ganz verwerflich? Verfährt nicht Platon der menschlichen Natur angemessener, wenn er fordert, daß zwischen dem *ἐνθυμητικον* und dem *λογιστικον* eine *ξυμφωνια* bestehe und so aus den *παθη* werden *εὐπαθειαι*? Der uns diesen Leib gegeben, hat es sicher nicht gethan, daß er für uns nur ein Versucher und Verführer werde, sondern auch ein Quell mannichfacher Freude, und darum wird ein Moralgesetz nur dann uneingeschränkte Gültigkeit haben und sich von aller Einseitigkeit fernhalten, wenn es seine Forderungen stellt, dem Menschen als einem sinnlich vernünftigen Wesen.

Hat Kant somit auch den subjectiven Werth der Ideen mit scharfem Blick erkannt, so ist er in dem Nachweis ihrer Realität nicht zu seinem Ziel gelangt.

Wie er aber selbst von der Realität derselben überzeugt war und sie keineswegs für bloße Mystificationen der Vernunft hielt, so werden auch wir uns nicht überzeugen können, daß grade da, wo das menschliche Denken sich auf den Flügeln der Ideen am höchsten aufschwingt, es ohne den Widerhalt der Wahrheit im leeren Raum des Irrthums schwebe. Kant hat mit großem Scharfsinn den Beweis geführt, daß eine Erkenntniß des Wesens der transcendentalen Ideen aus Begriffen unmöglich, weil sich Unendliches nicht in die Formen und Kategorieen des Endlichen fassen läßt. In diesem Umstand liegt die große Bedeutung und die tiefe Wir-

kung seiner Philosophie. Aber der Grundsatz der Totalität, der in unserer Vernunft als eine Grundwahrheit gelegen ist, fordert unabweislich für die in den mathematischen Schranken des Raumes und der Zeit gehaltene unvollendbare Welt eine vollendete Allheit, er fordert, daß die Reihe der Bedingungen endlich führe auf ein Unbedingtes, in welchem Alles Bedingte hienieden seinen Urgrund habe. Der Zweckgedanke dürfte es sein, durch welchen einst die Realität der spekulativen Ideen wird erwiesen, ihre Existenz wenigstens wird gesichert werden können, wenn auch ihr Wesen uns ewig ein verschleiertes Bild bleiben muß. Kant selbst gesteht dies zu, ob er gleich den Zweckbegriff als einen lediglich subjectiven und regulativen behandelt. Aber darin besteht eben die Irrung Kant's, daß er zwar sieht, daß die Erkenntnißformen uns angeboren sind und uns innerhalb ihrer Schranken festhalten, aber daß er ihre objective Gültigkeit ganz verwirft und nicht sehen will, daß die Dinge auch derartig beschaffen sein müssen, daß sie sich in diese Erkenntnißformen fügen lassen. Das führt ihn zu mannichfachen Widersprüchen. Er macht z. B. die Causalität zur blos subjectiven Form und räumt doch dem Ding an sich die Causalität ein, unsere Anschauung zu afficiren und so die Veranlassung aller menschlichen Erkenntniß zu werden. In der Kritik der Urtheilskraft streift Kant, wie schon gesagt wurde, nahe daran, seinen subjectiven Idealismus zu durchbrechen, indem er den Organismen eine Idee zu Grunde gelegt findet[1]: „In einem solchen Produkt der Natur, sagt er, wird jeder Theil, so wie er durch alle übrigen da ist, auch als um der Andern und des Ganzen willen als existirend gedacht. Es ist nicht blos Maschine, denn die hat lediglich bewegende Kraft, sondern sie besitzt in sich die bildende Kraft." Gebilde, wie die hier von Kant besprochenen, können nur nach einem vorbildenden, zum Urbild dienenden Gedanken entstanden sein, und strebt nicht die Naturwissenschaft dahin, mehr und mehr die gesammte Welt als einen großen Organismus aufzufassen und zu verstehen? Diese vorbildenden Gedanken, was sind sie aber anders als Ideen, als Ausfluß

[1]) Kant, Krit. d. Urtheilskr., Bd. V, p. 386.

und Spuren einer göttlichen Intelligenz? Platon hat diesen Zusammenhang des Endlichen mit dem Unendlichen, des Bedingten mit dem Absoluten geahnt; seine Ideen liegen den Sinnenwesen als Urbilder zu Grunde, und indem er alle Ideen wieder von der des Guten abhängen läßt, sehen wir die Welt als den Ausfluß einer höchsten Intelligenz und die Ideen objectiv zum Theil wenigstens in den Dingen realisirt. Die physische Bedeutung der Ideen war ihm also bereits aufgeschlossen, während ihre erkenntnißtheoretische Seite von ihm noch nicht erfaßt ward. Kant hat grade über die letztere helles Licht verbreitet, indeß er sich über die andere täuschen ließ. Es bleibt einem Philosophen aufbehalten, die Ansichten beider großer Männer zu vereinigen, die subjective Bedeutung der Ideen mit ihrer objectiven in Einklang zu setzen und neben ihrer regulativen auch ihre constitutive Bedeutsamkeit aufzuhellen. Denn wir dürfen wohl der Ansicht Kuno Fischer's [1]) beistimmen, der sagt: „Wie können die Verstandesbegriffe von der transcendentalen Idee Gottes die größte Einheit erhalten, wenn diese Idee nicht wirklich der Punkt ist, von dem die Verstandesbegriffe ausgehen, wenn ihr also keine constitutive Bedeutung zukommt? Platon hatte die Idee der Wissenschaft des Absoluten geahnt; sie stellt sich mit erneuerter Kraft der ihr innewohnenden Nothwendigkeit dar, um Kant's Lehre in Wahrheit zu vollenden und dadurch über sich selbst hinauszuführen.

[1]) K. Fischer, die spekul. Idee Gottes, p. 342.